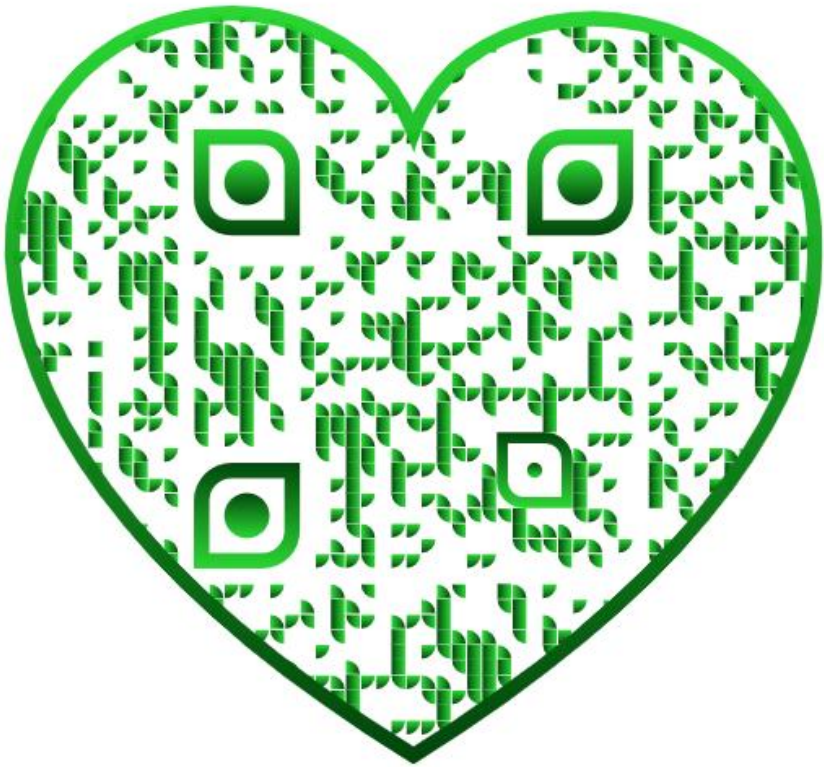
SEUIL

Yves Barel

La Quête du sens

Comment l'esprit vient à la cité



SEUIL

Yves Barel

La Quête du sens

Comment l'esprit vient à la cité

Aucun individu, aucun groupe et pas une société ne peuvent se passer – durablement – de produire du sens. Du sens, c'est-à-dire un horizon discernable, un système de références, un fondement quand ce n'est pas, plus modestement, une simple raison de vivre, de survivre et d'espérer. Ils s'y emploient donc et y parviennent, même quand, périodiquement, le défi, le déni ou le dépit veulent tuer ou exténuer le sens. Mais produire du sens fut sans doute, dans l'histoire, l'entreprise la plus difficile qui soit. Et elle le reste. Il s'agit d'unir ce que tout devrait opposer : le sens venu ou imposé de l'extérieur – la transcendance – et celui — immanence ou autoréférence – venu de l'intérieur. Cette question du sens hante aujourd'hui plus que jamais nos sociétés au ciel vide, nos groupes en panne de transcendance. Or, les Grecs, en leur temps, et en même temps qu'ils inventaient la politique – ce qui n'est pas un hasard – , ont créé la matrice vers laquelle maintenant encore nous retournons quand nous voulons créer du sens, ruser avec lui, apprendre même – provisoirement – à nous en passer.
Comment les Grecs ont su résoudre cette question fondamentale, voilà ce que Yves Barel propose ici de raconter. Si ce livre était un roman ce serait un roman à clefs. Car c'est bien de nous, en cette fin du XX^{e} siècle, qu'il est *aussi* question.

YVES BAREL

LA QUÊTE DU SENS

COMMENT L'ESPRIT VIENT A LA CITÉ

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VIe

Sommaire

Couverture

Présentation

Page de titre

De quoi s'agit-il ?

1 - Le jeu tragique avec le politique et la transcendance

La femme, le clan familial, la *polis*

La femme et la famille

Les grandes familles et l'État

L'engrenage lignager

Un procès à Athènes

La paternité n'est plus ce qu'elle était

L'anamorphose politique

La pollution et l'État

L'individu tragique

L'individu, le *génos,* l'intérêt général

Les hommes et les dieux

Le mode tragique

La tragédie pose une question...

...et se dérobe à la réponse

Le jeu tragique avec les niveaux

Surdétermination et indétermination radicales

Pourquoi la tragédie ?

L’aporie athénienne

2 - La cité prend la parole

Du malheur d’être un présocratique

Où l’on découvre que l’Athénien moyen existe

Comment l’esprit vient au citoyen

De l’inégalité entre les hommes

Comment naît la sagesse politique et ce qu’elle est

Gorgias et la tragédie du savoir et de l’action

Une forme noble de la folie humaine : l’opinion droite

Le travail du social sur lui-même

Retour à la nature ?

La nature, la loi, le contrat social

Le sens de la sophistique

L’invention de l’histoire

L’histoire, métaphore de la tragédie ?

La réalité politique, derrière la métaphore

Thucydide tend un miroir aux Athéniens

L’impérialisme

La nature et le politique

La cité-État en question

L’individu et la cité

Socrate l’énigmatique

Socrate ou du mythe nécessaire

L’aporie de Socrate et les apories socratiques

Socrate, l’autoréférence et la transcendance

Ignorance et ironie socratiques

Science et conscience

Les dieux, enfin

Le silence démocratique

La démocratie impensable

Le discours secret de l'action

Parole démocratique

L'imaginaire athénien et la démocratie

Transcendance d'appoint

Du silence au vide

Épilogue

Bibliographie

À propos de l'auteur

Notes

Copyright d'origine

Achevé de numériser

De quoi s'agit-il ?

Les sociétés modernes, en particulier la société occidentale, ont un problème avec ce qui représente une des tâches fondamentales de toute société, la production de sens, et notamment de la forme la plus « noble » de ce dernier, qu'on désignera ici conventionnellement sous le nom de transcendance. Le lien social repose en partie sur l'existence de cadres collectifs de la pensée et de l'action qui ont en charge de permettre aux individus, aux groupes sociaux, aux institutions, aux nations, aux empires, de rehausser leur vie de perspectives et d'ambitions, de lui donner de la profondeur et de l'épaisseur, ou, à tout le moins, de disposer de points de repère, de systèmes de références, capables d'exprimer la signification de ce qu'ils vivent et ressentent. Il faut que cela fasse sens, il faut pouvoir s'accrocher à des points raisonnablement fixes. Quand il y a crise, le cri même de « vive la crise ! » témoigne de cet impératif, puisque ce qui fait problème est lui-même promu au rang de source de sens, comme si le sens pouvait naître de l'absence de sens assignable à partir des canons dominants. Le cri n'en garde pas moins une petite saveur provocante qui vient de ce qu'il ne dissimule pas vraiment la panne des transcendances, l'usure des systèmes de références, la fatigue des points fixes, que nous connaissons et dont j'ai parlé ailleurs sous le nom de vide social[1].

Les périodes de vide social sont très propices à l'émergence d'un sentiment de fin du monde, de fin d'un monde, où les pensées de l'apocalypse et de la rédemption possibles entrent en connivence autant qu'elles s'affrontent. La caractéristique la plus frappante de ce sentiment est son ampleur cosmique. Il semble que ce que nous vivons, y compris à l'échelle du quotidien, ne puisse devenir compréhensible que si nous sommes capables de le dilater à l'échelle des millénaires. Le *millénarisme* hante la fin des années soixante-dix et les années quatre-vingt, et pas seulement sous la forme qui pourrait sembler anodine de la revivification de très vieux millénarismes, à travers les sectes ou au sein même de grandes Églises établies. Il existe aussi un « nouveau millénarisme » d'inspiration profane et qui se veut porteur des leçons de l'histoire, voire de l'analyse scientifique. Il ressemble aux précédents en ce sens qu'il nous dit que quelque chose d'une ancienneté inouïe est en train de mourir définitivement, et ajoute (parfois) que quelque chose de jamais vu est en train de naître.

Le millénarisme profane prétend surprendre l'humanité en ses tournants essentiels. La « fin des idéologies » est déjà une vieille chanson, qui nous montre seulement que le vide actuel se prépare de longue date, et qu'il ne faut pas se hâter d'enserrer l'« histoire » du vide dans une chronologie trop rigide. Mais voici que, plus récemment, on nous dit que la modernité en a définitivement terminé avec l'entreprise de se doter d'un sens autre que celui, précisément, d'être la modernité ; ou que le social assiste à sa propre mort ; ou que l'« ère » de l'individu préside à sa propre naissance ; ou que l'on voit se terminer sous nos yeux et sans doute de manière irréversible la très longue agonie d'un sentiment religieux ou d'un sens du sacré qui a été tout pour le fondement du *socius,* à ses débuts, et est en passe de n'être plus rien.

Cette pulsion millénariste correspond sans doute à une nécessité, à la fois intellectuelle et « existentielle », et exprime une vérité. Elle a le mérite d'attirer l'attention sur le fait que nous sommes peut-être, probablement même, en train de vivre une fin d'époque, une mutation d'importance à l'issue de laquelle les choses ne seront jamais plus tout à fait ce qu'elles étaient. Il y a, dans ce millénarisme, de la pédagogie, presque une vertu d'éveil. Pour autant, il faut bien observer que ce n'est pas la première fois qu'on nous dit que les hommes se déprennent des idées ; que le social se délite ; que l'individu cherche à prendre toute la place ; que le sacré et le social divorcent, etc. Les millénarismes ponctuent les millénaires, et parfois les siècles. L'observation de cette récurrence ne « réfute » pas ces millénarismes, mais elle convie au contraire à leur donner plus de vérité, en les mettant en perspective.

Il y a longtemps que cette respiration de la pensée humaine m'intrigue et que j'ai envie de me plonger dans son histoire pour essayer de mieux comprendre ce qui se passe sous nos yeux. Il ne s'agit pas de je ne sais quel projet mégalomaniaque de réécriture d'une histoire des idéologies. Il s'agit d'interroger cette histoire à l'aide d'une question relativement précise : comment et pourquoi des façons humaines de penser parviennent-elles, pendant un temps, à assumer correctement leur tâche qui est de donner du sens à l'action et à l'existence ? Et comment et pourquoi les mêmes façons de penser perdent-elles cette efficacité, à certains moments, et se creusent-elles d'un vide à la fois inquiétant et lourd d'une potentialité créatrice plus soupçonnée que vécue ? Quand surgit cette question, on ne peut pas espérer obtenir la réponse de la seule analyse interne des religions, philosophies, idéologies, disciplines scientifiques concernées. Leur valeur de vérité – entendue ici comme leur pouvoir de susciter l'adhésion -, est partiellement indépendante de leur contenu. Elles ne sont ni plus ni moins « vraies » au temps de leurs splendeurs qu'au

temps de leurs misères sociales. Quelque chose se passe, qui n'est pas en elles-mêmes, ou pas seulement en elles, mais dans leur rapport au « contexte ». Un contexte qui n'est pas ou pas uniquement constitué des « faits », de la « réalité », ou de l'action par opposition à la réflexion, mais plutôt d'une certaine présence des uns et des autres dans le mode de pensée lui-même. Cette présence est aussi un phénomène de pensée, mais qui offre la particularité d'être largement invisible et indicible. La réussite ou l'échec d'une pensée tient en partie à ce rapport qu'elle entretient avec elle-même, à cette relation entre son dit et son non-dit qui est une médiation de son articulation à l'action et à la réalité qu'elle prétend exprimer. Les pensées meurent moins de leurs « faiblesses internes », si clairement perçues par l'analyste *après* leur mort, que de ce qui se passe entre leur dit et leur non-dit et qui résiste mieux à l'analyse, même rétrospective. Il ne s'agit pas de traquer on ne sait quel inconscient théorique, ne serait-ce que parce que cet « inconscient » peut parfaitement être perceptible, à l'occasion, aux contemporains de la pensée examinée ou leurs successeurs. Il s'agit seulement de montrer en quoi l'enquête ici proposée se démarque à la fois de la curiosité classique sur la vérité des textes et de la curiosité non moins classique sur le rapport entre le « réel » et ses représentations. Ce qu'il faut chercher à comprendre, c'est en quoi et pourquoi une pensée, dans sa textualité et sa littéralité, ne peut *jamais* totalement coïncider avec elle-même, et en quoi et pourquoi cette non-coïncidence est au principe de ses réussites comme de ses échecs.

Cette non-coïncidence met sur la voie d'une caractéristique importante de la production du sens social : elle représente, par certains côtés, une mission impossible, une aporie de la pensée, l'affrontement d'un paradoxe. Une société qui veut produire du sens dispose de deux « techniques » mentales en apparence inconciliables et exclusives l'une de l'autre : elle peut se référer à une source de sens extérieure et supérieure à elle-même, ou bien elle peut se référer à elle-même comme source de son propre sens. On reconnaît là l'opposition classique entre la transcendance et l'immanence, à moins qu'il ne vaille mieux parler d'autoréférence sociale. Le choix de ce dernier terme n'obéit pas au plaisir de substituer un mot « à la mode » à l'appellation consacrée par la tradition. Il tient à ce que l'autoréférence a partie liée avec le paradoxe et désigne ainsi, mieux que l'immanence, la nature du problème qui va se poser.

Il va de soi que les deux techniques, la transcendance et l'autoréférence, ont été l'une et l'autre largement exploitées dans la déjà longue histoire de la pensée humaine. On peut y distinguer des périodes à dominante transcendante et des périodes à dominante autoréférentielle, de même que des évolutions, brutales ou très

longues, ouvertes ou camouflées, qui mènent d'un pôle à l'autre.

Seulement, il devient très vite impossible de s'en tenir à une opposition simple entre la production d'un sens qui viendrait de l'« extérieur » du social, et la production d'un sens qui viendrait de son « intérieur ». En fait, lorsque l'on parle de transcendance, on évoque *deux* choses parfois distinctes, parfois indissolublement mêlées. La première, la plus connue peut-être, celle qui domine en tout cas l'acception du couple classique transcendance-immanence, est l'extériorité. La seconde est ce que l'on pourrait appeler la faculté d'autodépassement : transcender ou se transcender signifie alors aller au-delà de ses propres limites, se faire, d'une certaine manière, plus grand et autre que ce que l'on est. La transcendance désigne donc aussi un mouvement qui va de *l'intérieur* vers l'extérieur. L'ambivalence du préfixe *trans* qui signifie à la fois « à travers » et « au-delà de » traduit l'ambiguïté de la transcendance qui pose et brouille à la fois la frontière entre l'« intérieur » et l'« extérieur » : une transcendance qui est autodépassement a son siège à l'intérieur du sujet qui transcende ou se transcende. La même remarque, avec une parfaite symétrie, peut être faite à propos de l'immanence ou de l'autoréférence : il n'y a pas d'immanence ou d'autoréférence qui ne s'accompagne, d'une certaine manière, de transcendance et d'hétéroréférence. En d'autres termes, les critères de l'extériorité et de l'intériorité sont intenables jusqu'au bout. Quand on choisit la transcendance, il faut faire sa place à l'immanence et à l'autoréférence. Et, quand on se veut autoréférentiel, il est impossible d'exorciser l'ombre de l'hétéroréférence et de la transcendance. Ce qui est déjà vrai au niveau du vocabulaire et de la logique l'est encore plus, on le verra, lorsqu'il s'agit du social. Une société qui cherche son sens à l'extérieur d'elle-même ne peut pas éviter d'avoir à retrouver ce sens, d'une manière ou d'une autre, à l'intérieur d'elle-même. Une société autoréférentielle ne parvient jamais complètement à empêcher la production de transcendances, c'est-à-dire de sources de sens en partie extérieures à elle-même. Dans les deux cas, il va du succès de la transcendance qu'elle s'articule sur l'autoréférence, et de celui de l'autoréférence qu'elle s'articule sur la transcendance.

La production de sens apparaît dans toute sa dimension *paradoxale* puisqu'elle ne peut pas ne pas choisir entre une source extérieure et une source intérieure du sens, et puisqu'elle ne peut pas tenir ce choix jusqu'au bout. L'enquête s'oriente vers la question : comment une société ou une époque qui choisit la transcendance prend-elle en compte l'autoréférence ? Et comment une société ou une époque qui choisit l'autoréférence s'arrange-t-elle de son problème de transcendance ? Il devient possible alors d'envisager l'histoire de la pensée non plus seulement comme une alternance de transcendance et

d'autoréférence, mais aussi comme une combinaison de l'une et de l'autre. A la limite, il devient parfaitement loisible d'évoquer les transcendances d'une société ou d'une époque autoréférentielle[2]. Le paradoxe ici n'est pas dans les mots, il est dans la démarche même de l'époque ou de la société. La production de sens est l'affrontement d'un paradoxe et exige le recours à des stratégies elles-mêmes paradoxales.

Il ne découle pas de là qu'il faille se représenter l'histoire de la pensée comme une sorte d'immense comédie de dupes où la « vérité » de la transcendance serait dans l'autoréférence, et celle de l'autoréférence dans la transcendance, de sorte que le sens se perdrait dans l'entreprise qui pousse à le chercher et en fonction précisément de la réussite de l'entreprise. Il ne revient pas au même de choisir la transcendance et d'y instiller de l'autoréférence ou de faire le choix inverse. D'abord parce que cela fait une différence considérable dans la manière dont les hommes agissent et se représentent leur action, et la différence de paysage social et mental demeure entière ; ensuite parce que chaque grand choix a ses perspectives, ses servitudes et ses impasses spécifiques (il en va de même pour les variantes de chacun des deux), de sorte que la dynamique même de la pensée et ses retournements historiques sont liés à ces choix ; enfin, et peut-être surtout, il faut se garder de confondre le sens avec l'autoréférence ou avec la transcendance. Le sens ultime d'une stratégie de production du sens est dans sa réussite ou son échec, c'est-à-dire dans ce qu'elle permet ou ne permet pas aux hommes d'accomplir. De ce point de vue, le fait que chaque choix soit soumis au travail sourd du choix inverse n'enlève rien au sens de l'entreprise. La maîtrise d'un paradoxe ne perd pas son sens, bien au contraire, du fait de la découverte du caractère paradoxal de l'entreprise.

En face d'une stratégie paradoxale, on est conduit à se demander pourquoi elle ne réussit pas *ou* n'échoue pas toujours, c'est-à-dire pourquoi il y a des périodes de relative maîtrise du paradoxe et des périodes de vide social, ce dernier acquérant ainsi une nouvelle dimension : il désigne des situations où le paradoxe, provisoirement, n'est plus maîtrisable.

On peut se poser une dernière question : il existe un contraste frappant entre l'infinie variété des idéologies et des situations historiques auxquelles on est confronté à l'occasion de ces questions, et le nombre beaucoup plus réduit de mots ou de concepts qui servent à décrire cette variété et à caractériser les grands tournants de la pensée occidentale. C'est d'ailleurs ce contraste « quantitatif » qui permet de comprendre la récurrence de certains thèmes, par exemple le retrait hors du social, l'émergence de l'individu ou, au contraire, l'embarquement des hommes dans une nouvelle aventure collective.

Mon intention n'est pas du tout d'insinuer que la pensée humaine tourne en rond depuis le début, qu'elle n'a pas une histoire, que les hommes ne font qu'affronter des problèmes éternels même lorsqu'ils s'imaginent forger des pensées nouvelles sur des mots nouveaux, etc. Mieux vaut s'appuyer sur une remarque de Leroi-Gourhan concernant l'histoire des techniques : les problèmes techniques sont infiniment divers, les solutions techniques sont en nombre beaucoup plus réduit, parce qu'elles se regroupent en grandes familles, lignées, tendances nécessaires, et non multipliables à l'infini. La variété et la vection de l'histoire ne sont nullement réduites du fait de ce petit nombre, parce que l'une et l'autre naissent, entre autres choses, de la combinaison infiniment renouvelable des problèmes et des solutions, combinaison dont surgissent des situations chaque fois spécifiques et historiques, notamment en ce sens qu'elles gardent en mémoire les solutions passées, subissent leur influence, portent trace d'irréversibilités. Je me demande s'il n'existe pas quelque chose de comparable en matière de techniques mentales de production du sens. Il y a peut-être une panoplie réduite de ruses possibles avec la transcendance.

Au fond, ce dont on va parler porte sur le rapport entre deux choses, politique et transcendance. La transcendance, on l'a vu, désigne ici tout ce qui permet à une société de se rehausser à ses propres yeux ou de se situer par rapport à des repères suffisamment stables et englobants : que ces repères soient explicitement pensés comme extérieurs et supérieurs à cette société, ou qu'ils soient pris en son sein, mais se mettent alors en quelque sorte à distance, justement parce qu'ils commencent à se figer dans ce rôle de repères. Quant au politique, on ne doit pas l'entendre au sens étroit d'institutions ou conduites politiques, par différence avec l'économique, le social, etc. Le politique désigne ici la manière dont une société se dirige et, éventuellement, les représentations qu'elle se donne de cette direction. Il est le nom que porte la société lorsqu'elle se veut ou se croit acteur et sujet de l'histoire, de son histoire. Le politique déborde l'art politique, même s'il noue avec ce dernier une complicité étroite qui donne à penser qu'en effet la production du sens est largement conditionnée par ce qui se passe dans le rapport entre les idées et la politique, au sens ordinaire du terme.

Dans le cadre ici esquissé, la Grèce antique et Athènes en particulier ont pour nous, Occidentaux, valeur singulière : ils sont le lieu de naissance du problème et ils demeurent, selon le mot de Cornelius Castoriadis[3], un *germe* vivant. Comment est né alors le problème, comment les Grecs y ont fait face, et quel sens en retirons-nous aujourd'hui encore, voilà les questions qui font l'objet de ce livre.

Ces questions ne seront ici abordées qu'à partir du moment où la cité-État grecque est déjà depuis un certain temps une réalité politique

très vivace, où la démocratie athénienne elle-même commence sérieusement à se structurer à partir des réformes fondamentales de Clisthène. La représentation des *Perses* d'Eschyle dans le premier tiers du Ve siècle peut être prise comme un point de départ symbolique, de même que l'errance politique et physique d'Alcibiade est choisie comme fin symbolique d'une certaine période : une période où la question politique – c'est-à-dire celle de la cité et celle de la démocratie – et la question du sens de la vie humaine sont étroitement associées.

Mais cette période a une longue « préhistoire ». C'est un vrai crève-cœur pour moi de ne pouvoir en parler ici, pour des raisons de place. Il n'est rien d'aussi passionnant que d'essayer de rendre compte de ce qu'on l'appelle platement la genèse du problème, c'est-à-dire de pénétrer dans les limbes où ce problème commence à s'agiter, avant même d'être né. Eschyle et les Tragiques ne commencent pas à partir de rien. Ils ont à faire à, et à faire avec, une immense mémoire politico-idéologique qui sera tout agissante dans leur œuvre comme dans la pensée grecque tout entière du Ve siècle. Il faut donc dire quelques mots de cette « préhistoire ».

Il était une fois, dans la Grèce d'avant la Grèce, une civilisation dite mycénienne, grande par sa puissance, complexe dans son organisation économique, politique, sociale, sans doute déjà raffinée dans sa culture, sa religion, sa mythologie. Cette civilisation fut balayée, vers le XIIe siècle, radicalement et obscurément. Quand la « Grèce archaïque » surgit à nos yeux, vers le IXe ou le VIIIe siècle, Mycènes ne subsiste plus que comme le souvenir quasi inconscient d'une époque qui fut grande, mais se confond presque, comme le mythe, avec le temps d'avant le temps. La « Grèce » se résume alors à quelques petites communautés rurales de paysans et de bergers piquetant un espace quasi désertifié, ne conservant qu'un minimum de relations entre elles.

C'est à ce moment que, dans cette « société » réduite presque au degré zéro de l'organisation sociale, se met en route un énorme et multiple mécanisme de transformation d'où vont sortir, entre mille choses, d'une part une nouvelle aristocratie militaire et terrienne sûrement organisée en grandes familles et sans doute en « clans »[4], très soucieuse de légitimité à base de lignage et d'ancêtres prestigieux, si possible héroïsés ; et d'autre part une ébauche de cité-Etat, invention politique à la fois en connivence et en concurrence avec l'organisation protopolitique de l'aristocratie avec ses tribus, ses clans, ses phratries, son *oïkos,* ses cultes plus ou moins privés, etc.

Au même moment, « Homère » invente ou plutôt réinvente l'épopée, bientôt suivi par Hésiode. Ce qu'ont en commun l'*Iliade,* l'*Odyssée, les Travaux et les Jours* et *la Théogonie* d'Hésiode – si contrastés entre eux, par ailleurs – est une sorte d'ambition de *tout* dire du monde, de le

maîtriser par la pensée. Mais chaque œuvre dit ce tout du monde avec sa petite musique à elle. *L'Iliade* peut être entendue comme une magnification idéologique de l'aristocrate grec, ce héros qui nous communique sa transcendance par la superbe assurance qu'il possède de puiser, en lui-même, dans l'autoréférence, les raisons et les preuves de sa supériorité. Cette « idéologie » est une idéologie de l'*insolence* dont nous avons du mal à percevoir aujourd'hui la grandeur et la force persuasive. C'est l'*Iliade* aussi qui invente un mode de description et de raisonnement du monde fondé sur la *polarité* d'extrêmes en conflit, mode qui aura un grand destin dans la politique et la pensée grecques.

Ulysse, dans l'*Odyssée,* est encore un héros, bien sûr, mais un héros déjà beaucoup plus proche de la vraie vie humaine de son temps et dont, au moins dans l'épisode du retour à Ithaque et de la reconquête de son royaume et de sa femme, on pourrait faire une lecture politique, dont le sens serait : la famille, le lignage, le sang, l'hérédité ne suffisent plus à assurer et transmettre le droit au pouvoir, à un moment où l'*agora,* le peuple, la cité comme communauté civique et politique sont encore trop proches de l'inexistence pour donner un fondement à ce droit. L'ambivalence *politique* de Pénélope, sur ce plan, exprime admirablement l'indécidabilité de la situation.

Chez Hésiode – et pourtant il s'agit toujours d'épopée – , le héros est bien mort, si l'on ose dire, même si Hésiode et toute la mythologie grecque avec lui continuent d'insister lourdement sur l'importance du lignage et de la généalogie dans la vie humaine, sur la terrible aporie qui veut que pour transmettre le nom et la richesse il faille à la fois tuer le père et le magnifier, sur le rôle à la fois central et explosif que jouent la femme, la mère, l'épouse, dans les conflits familiaux, interfamiliaux, comme dans leur régulation. Mais Hésiode innove sur deux points capitaux : il introduit dans la vision du monde le regard d'en bas, celui de l'homme ordinaire, et, *peut-être* pour cette raison, il pose pour la première fois, et de manière explicite, la question du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Question qui est le soubassement même de celle de la transcendance et de l'autoréférence. Question que, du temps d'Hésiode, on pose nécessairement aux Dieux, lesquels ne répondent que par l'admirable symbole de la boîte de Pandore d'où tout s'échappe, hormis l'*espoir,* de sorte que, confiné dans sa boîte, cet espoir est, tout autant, désespoir humain.

On connaît le destin de l'épopée grecque, après Homère et Hésiode : on l'écoute, on la lit, on la révère, on vit et on dort avec, si l'on peut risquer l'expression, mais on n'en *invente* plus. Les temps sont durs, troublés, marqués par une longue et très compliquée dynamique de connivence-conflit entre la toute nouvelle cité-État et les organisations protopolitiques, d'allure tribale et clanique, de l'aristocratie. On dirait que les Grecs ne peuvent plus se satisfaire de ces panoramas

grandioses où, chez Hésiode encore, ce qui arrive au paysan du coin mobilise pour son explication la puissance et le sens (s'il existe) de l'univers entier, à commencer par l'univers divin. On croit percevoir comme une sorte d'impatience à l'égard de ces méga-machines, une première naissance de l'*individu* grec, avec ses grands et ses petits problèmes : Archiloque, Sapho, Tyrtée, Alcée, Solon, Théognis, Simonide, Xénophane… font éclater les méga-machines et inventent la poésie lyrique, un terme qui, avec la connotation qu'il prend nécessairement aujourd'hui, rend bien mal compte de l'importance politique, idéologique, philosophique même (chez Solon ou Xénophane, par exemple), qui était alors la sienne. L'individu grec est en train de *se* parler et de parler de *sa* cité.

A peu près en même temps que la poésie lyrique, s'invente la philosophie grecque. Mais, là, le découragement me prend. Comment dire l'importance politique et idéologique, indirecte certes mais centrale, de cette philosophie, en quelques pauvres mots ? Comment continuer à parler de « préhistoire », puisque certains des grands présocratiques pensent et écrivent ou enseignent, alors que la cité-État, depuis longtemps, a conquis le monopole politique ? Il faut, hélas, se contenter des quelques pauvretés qui suivent. Grâce aux philosophes, et à la différence de l'épopée (encore que déjà Hésiode…) et des poètes lyriques, le monde est censé devenir *intelligible,* c'est-à-dire ordonné par des « lois » et des forces qui, toutes pénétrées de religion et de mythe qu'elles demeurent, s'ouvrent à une autre dimension : celle de l'explication *naturelle* reconstructible par la *raison* humaine (et ce qui deviendra la science), faisant appel à des principes abstraits et objectifs et non plus aux « caprices » mystérieux de dieux incompréhensibles. Les premiers philosophes ont l'immense audace de miser sur la transparence du monde. Et le pari est payant : si nous avions autre chose que des bribes, il me semble que la grandeur d'Anaximandre, par exemple, et, comme on dit platement, la nouveauté de son message nous frapperaient de plein fouet. Et ce Nombre pythagoricien qui permet d'élaborer une doctrine de l'égalité et de la justice fonctionnant comme une arme subtile, sinon toujours de l'antidémocratie, en tout cas de l'a-démocratie ? Et le jeu, déjà très perceptible, de Xénophane le poète, mais aussi le philosophe, avec une transcendance de l'immanent et une immanence du transcendant ? Et le démenti apporté par Parménide à cette ruse subtile, son exigence d'une transcendance absolue, qu'on ne peut envisager d'entrevoir que par une vision religieuse, quasi mystique peut-être même ? Et l'inépuisable, chatoyant, déconcertant *Logos* héraclitéen, qui renouvelle l'exigence de la ruse xénophanesque avec la transcendance et l'autoréférence, et lui ouvre d'autres voies ? Et l'Amour d'Empédocle ou le *Noûs* d'Anaxagore qui ouvrent un autre chemin à

cette ruse, en ébauchant ce qu'il faut bien pauvrement appeler un panthéisme, une fusion de la nature et de la divinité ?

Tous ces philosophes sont des gens politisés, parfois même des politiques, de par leur volonté ou de par la force des choses. Leurs doctrines permettent de métaphoriser sur la politique, à moins qu'il ne faille dire qu'ils métaphorisent sur le sens du monde à partir de leur expérience politique. Mais il faut bien constater que, si l'articulation entre les deux univers, politique et philosophique, est intellectuellement concevable, elle n'est probablement pas vécue comme telle, ni par les philosophes eux-mêmes, ni par leurs contemporains.

Quand il va falloir parler *directement* du politique, ce n'est pas la philosophie qui va s'en occuper dans un premier temps, c'est la tragédie, à peu près du temps de Pythagore, de Parménide ou d'Héraclite. A l'exception sans doute d'Euripide, sur le tard, la tragédie ne cherche guère de secours du côté de la philosophie, comme si l'on faisait l'impasse sur tous les *archai* philosophiques, pour « revenir » au mythe, au rapport de l'homme et du divin, aux doutes et interrogations sur la justice d'un Hésiode, d'un Solon, d'un Théognis. Régression apparente bien entendu, car la tragédie est vraiment pénétrée du problème politique de la cité, et, au surplus, invente un langage à la fois exigeant mais pleinement absorbable par le populaire athénien. Le tragique *sait* parler du politique au peuple, le philosophe sans doute pas, et pour longtemps. Il n'empêche que la philosophie a fait accomplir une mutation décisive au problème politique en mûrissant le cadre épistémologique dans lequel celui-ci va devoir désormais évoluer : l'espace qui unit et oppose la transcendance et l'autoréférence.

La meilleure preuve est que, cet espace, on en découvre vite l'existence, au sein même de la tragédie. A partir de là, on peut frapper les trois coups : lacité parle de la cité, le sens de la politique et la politique du sens se devinent l'un l'autre, se cherchent, s'évitent, multiplient les rencontres ratées et les rencontres qui réussissent, dans une course-poursuite qui, aujourd'hui encore, est la nôtre.

1

Le jeu tragique avec le politique et la transcendance

L'interrogation sur le sens du cosmos et sur ses solidarités internes, c'est-à-dire sur la transcendance, s'est fait jour chez Hésiode, dans la poésie lyrique, chez les premiers philosophes. De même, le problème politique, c'est-à-dire la cité, est présent, de façon plus ou moins importante, dans leurs œuvres. Mais, à l'exception peut-être des Pythagoriciens (si l'on suit la reconstruction plus ou moins hypothétique qu'il est possible de faire de leur pensée), la jonction entre la préoccupation politique et la préoccupation « transcendantale » ne se fait pas ou ne se fait guère : on se préoccupe assez peu de transcendance quand on parle de politique, ou de politique quand on cherche le sens de l'univers. Dans la tragédie, pour la première fois, les deux préoccupations sont coprésentes, d'importance comparable dans le dialogue difficile qu'elles nouent. C'est cette novation qui est capitale, beaucoup plus que l'apparente « régression » (par rapport à la philosophie) de la tragédie vers les mythes religieux, une « régression » dont le sens est d'ailleurs lui aussi probablement politique : la tragédie veut parler politique à tous les Athéniens, et emprunte pour cela les schèmes mentaux et affectifs qui leur sont familiers, beaucoup plus sans doute que les constructions plus ou moins élitistes des philosophes.

La coïncidence historique est quasi absolue entre l'apogée de la tragédie grecque et l'apogée de la puissance athénienne[5]. L'incroyable victoire des cités grecques (parmi lesquelles le rôle d'Athènes a été déterminant) sur le formidable Empire perse est encore toute fraîche dans la mémoire de chaque Grec, quand, au printemps 472, Eschyle remporte le concours de tragédie aux Dionysies, grâce en particulier à sa pièce *les Perses,* consacrée justement à cette victoire, et dont le chorège (nous dirions à peu près aujourd'hui le « producteur ») sera le jeune Périclès qui n'a pas vingt ans à l'époque. Dans le demi-siècle qui suit, la démocratie athénienne, sous la conduite un peu plus tard de Périclès, trouve ce qui paraît être une assise et un équilibre définitifs, et Athènes, maîtresse de la mer, à la tête d'une ligue réunissant de très nombreuses villes, devient la première puissance grecque. Les tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide deviennent, dans le

même temps, la première et la plus grande école politique et idéologique des citoyens de la *polis* en dehors de l'*agora* et des tribunaux. Après 404, après que les Athéniens ont dû plier le genou devant Sparte à l'issue de la terrible guerre du Péloponnèse commencée en 432, et durant tout le IVe siècle au cours duquel les malheurs grecs menacent de plus en plus la survie même de la *polis,* la tragédie ne joue plus aucun rôle important[6].

Il faudra sans doute revenir sur cette coïncidence entre le « bonheur » politique athénien et la tragédie. Pour l'instant, observons seulement le contraste saisissant entre ce « bonheur » et l'intensité poétique et théâtrale avec laquelle la tragédie exprime ce qu'il faut bien appeler le malheur humain. L'homme ne peut pas ne pas agir, mais, quand il agit, il doit toujours s'attendre à le payer durement : voilà, réduite à sa plus simple expression, ce que l'on pourrait appeler l'aporie tragique, ou le *double bind* constitutif de l'homme grec. Puni s'il s'abstient, il est puni s'il ne s'abstient pas : puni parce qu'il ne sait pas ce qu'il fait, puni parce qu'il paie pour les fautes de sa famille et de sa lignée, puni parce qu'il doit se comporter comme s'il était tout seul, alors qu'il est plongé, tel un fétu, dans les tourbillons d'un monde de l'Invisible, un Invisible qui ne se laisse entrevoir que pour mieux se dérober et où les morts, les ancêtres et les dieux jouent avec les hommes. On a tout dit sur l'angoisse existentielle que sécrète la tragédie et sur la morale héroïque qu'elle construit, en dépit de tout, sur ce fond d'angoisse. Il vaut quand même la peine de noter que c'est au moment même où tout va bien, au moins en apparence, que surgit cette angoisse. Ce n'est pas la première fois que des poètes plaignent l'homme, et Hésiode ou Théognis l'ont fait auparavant. Mais c'est sans doute la première fois, dans l'histoire de ce qui deviendra la pensée occidentale, qu'on s'interroge avec une telle insistance sur la *raison* du malheur humain, comme si le récit mythologique n'était plus raison suffisante, comme s'il fallait le forcer à dire son propre sens, comme si les dieux avaient des comptes à rendre aux hommes. Pourquoi faut-il que l'homme souffre ? La tragédie pose la question, tout en rusant en permanence, nous le verrons, avec les réponses. Il nous paraît aujourd'hui tellement naturel et évident que l'on puisse se poser cette question, que nous avons peut-être du mal à saisir à quel point elle n'allait pas de soi alors, à quel point elle était une question neuve, liée à une conjoncture (politique, entre autres) neuve elle aussi.

La tragédie pose donc la question du sens de l'action humaine, mais les Tragiques ne sont pas des philosophes, et les tragédies ne sont pas des pièces à thèse. Il s'agit bien, entre autres choses, de faire l'éducation politique du citoyen et d'aborder devant un public *populaire* des problèmes jusque-là réservés surtout aux délectations et aux morosités d'une élite friande de poésie et de philosophie. Mais, en

dépit de cette volonté « pédagogique », ou à cause d'elle, précisément, le message tragique n'est jamais au premier degré, si l'on peut dire, à la fois du point de vue de ce qu'il dit et du sens de ce qu'il dit. Il n'y a pas de catéchisme, pas de vulgate politique ou philosophique, pas de morale simplifiée mise à la portée du populaire. La tragédie vise haut et cela seul en dit long sur la qualité de la démocratie athénienne, et sur celle de ce peuple capable d'absorber chaque année, pendant trois jours, de l'aube au crépuscule, message tragique sur message tragique. Pour viser haut, la tragédie garde de la mythologie, en même temps que ses thèmes (revisités, bien entendu), la technique ou le détour du récit. On raconte une histoire ou – dans les tragédies sans péripéties internes – on raconte les conséquences et les prolongements d'une histoire connue. Peut-être vaudrait-il mieux dire que la tragédie est à base d'histoires, chaque fois singulières, avec un goût prononcé pour le message concret, non la leçon abstraite. En même temps, elle a une manière de raconter ces histoires qui fait qu'on se rend bien compte que l'histoire dépasse l'histoire et qu'il y a de l'universel et du général « sous » ce singulier, mais c'est au spectateur ou au lecteur de s'arranger de cette dialectique du singulier et de l'universel, une dialectique qui, jusqu'au bout, reste singulièrement et universellement *ambiguë*. Il y a donc deux questions intéressantes à se poser, à propos de la tragédie : de quoi parlent les histoires tragiques ? et comment en parlent-elles ?

La femme, le clan familial, la *polis*

Cinq des sept pièces qui subsistent d'Eschyle, cinq des sept pièces qui subsistent de Sophocle, une bonne moitié des dix-neuf pièces qui subsistent d'Euripide racontent ce que l'on pourrait appeler des histoires de famille[7]. Des histoires qui sont des drames ou, comme dans l'Ion d'Euripide, des quasi-parodies de drames : incestes, parricides, matricides, infanticides, dévorations de ses propres enfants, trahisons, persécutions, malédictions, etc. Mais ces drames familiaux présentent deux caractéristiques qui nous intéressent fortement ici. En premier lieu, dans la plupart des cas (en tout cas chez Eschyle et Sophocle, car le phénomène est moins marqué chez Euripide, sans être absent), le drame familial n'est pas raconté ou examiné pour lui-même, mais pour le rapport qu'il entretient au politique, au pouvoir, à l'Etat, à la *polis* et, par-delà le monde humain, au divin et au sacré. Il ne s'agit pas d'un drame de mœurs, bourgeoises ou aristocratiques ; il s'agit de ce que la vie de famille implique pour la communauté politique. En second lieu, on ne peut qu'être frappé par le rôle décisif joué par les *femmes* dans de très nombreuses tragédies. Les femmes

sont importantes dans la tragédie, cette école politique d'une société « virile » où les femmes se voient nier tout rôle politique et presque tout rôle civique.

Quelques grands traits se dessinent à partir des nombreux personnages féminins de la tragédie athénienne : il y a ce que l'on pourrait appeler le fantasme grec de la révolte collective des femmes ; il y a le danger politique que représente la femme pour le pouvoir masculin ; il y a le rapport équivoque entre la femme, d'une part, et, d'autre part, la famille, le lignage, le *génos,* alors que le clan familial lui-même noue des rapports difficiles avec la *polis.* Chaque tragédie se donne apparemment pour tâche de traiter un aspect particulier de la question, tandis que l'une d'elles, *les Euménides* d'Eschyle, a l'air de vouloir reprendre le problème dans son ensemble pour en offrir une « solution possible ».

Deux tragédies évoquent le spectre d'une révolte féminine collective[8]. Dans *les Suppliantes* d'Eschyle, les cinquante Danaïdes, filles de Danaos, fuient les cinquante Egyptiades, qu'elles ne veulent pas épouser, auprès de Pelasgos, roi d'Argos. Cette fuite est une révolte, par laquelle la femme manifeste son pouvoir de mettre en péril l'ordre familial et lignager, et l'ordre social tout court, en refusant de se marier. Le comportement des Danaïdes peut être considéré comme une manifestation de démesure qui les rend semblables à des Barbares dont elles portent d'ailleurs les voiles en arrivant à Argos. Cette démesure atteint une violence inouïe dans *les Bacchantes* d'Euripide. Dionysos, dieu venu des pays *barbares,* veut s'implanter en Grèce, et à Thèbes en particulier. Pour parvenir à ses fins, il provoque la folie des Thébaines, leur fuite dans les montagnes, leur combat avec les bergers. La tragédie nous présente ces femmes comme démentes, en plein délire, et, à d'autres moments, des « merveilles de décence » : description « incohérente » qui traduit en fait le rapport difficile de l'ordre civique avec l'ordre ou le désordre *naturels,* c'est-à-dire ce qui entoure et surplombe la *polis,* source à la fois de menace de désagrégation et de transcendance possible par injection dans l'ordre civique de quelque chose qui rappelle l'âge d'or. La révolte des Thébaines est clairement une révolte contre l'ordre politique thébain. La victoire finale de Dionysos, démiurge de ces femmes révoltées, signifie peut-être que, si elle ne veut pas disparaître, la *polis* doit faire une place à tout ce qui ne peut pas se ramener à sa raison et à son ordre, mais qui n'en a pas moins une réelle existence.

L'*Agamemnon* d'Eschyle souligne l'homologie profonde des affaires de famille et des affaires du monde, et décrit un monde renversé où la femme prend la place *politique* de l'homme[9]. Egisthe, complice de Clytemnestre dans le meurtre du roi, son époux, veut certes le pouvoir (qu'il n'aura pas, d'ailleurs), mais il a aussi de solides motifs de haine

familiale et lignagère à l'égard de la lignée d'Agamemnon. Clytemnestre, qu'on présente parfois trop facilement comme « simplement » une ambitieuse politique, est un personnage complexe, femme bafouée, mère d'une fille sacrifiée par son père : il faut se boucher les oreilles et les yeux pour ne pas percevoir la sincérité de son long cri de haine et de vengeance, après le meurtre d'Agamemnon. Eschyle nous fait comprendre comment et pourquoi l'on passe d'un niveau à l'autre, du niveau familial, par exemple, au niveau politique ou inversement : parce que nous sommes dans une société où les affaires de famille et les affaires politiques sont très largement confondues et indissociables, sans pour autant être exactement superposées, de sorte que les différents niveaux de l'action humaine sont *à la fois* confondus et séparés. La tragédie d'Eschyle évoque même le niveau « cosmique » du drame familial grâce à la célèbre allégorie des aigles et de la hase. Eschyle établit une correspondance, une équivalence entre : le présage funeste qui a précédé le départ des Grecs pour Troie (deux aigles dévorant une hase pleine avec toute sa portée), présage qui est comme le symétrique céleste du meurtre d'Iphigénie ; le « crime de guerre » dont les Grecs se sont rendus coupables à Troie quand, non contents d'être victorieux, ils ont follement et inutilement détruit *toute* la ville, y compris ses autels et ses temples, et exterminé *toute* la race troyenne ; la responsabilité *personnelle* d'Agamemnon dans ce crime de guerre, responsabilité rappelée par le héraut dans la tragédie d'Eschyle. La tragédie organise avec soin le va-et-vient entre les différents niveaux concernés : la famille, le ciel, le pouvoir et son emploi.

C'est donc clair : Clytemnestre est l'homme de cette pièce pleine de mâles. C'est si vrai qu'elle acquiert, au cours de la pièce, le trait qui caractérise nombre de héros mâles de la tragédie : l'assurance, réelle ou affichée, que ce qu'ils ont fait est bien fait, qu'on arrive au bout d'une histoire atroce, que les comptes sont soldés, que tout est bien qui finit bien, si l'on veut. Cette volonté désespérée d'en finir, butant constamment contre le fait que, dans les conflits lignagers, les comptes ne sont presque *jamais* véritablement soldés, est d'ailleurs un des ressorts essentiels du tragique grec, voulant immobiliser ce qui ne peut l'être, trouver une fin à l'infini. Entre Clytemnestre et le chœur, les rapports *s'inversent* en cours de pièce. C'est d'abord Clytemnestre, on l'a vu, qui fait preuve de clairvoyance, face à un chœur qui ne voit pas plus loin que le bout de son nez. Mais, après le meurtre d'Agamemnon, la situation est complètement retournée. C'est Clytemnestre qui, face au chœur, affiche sa conviction (réelle ou feinte, on ne sait) que l'histoire est finie, que son acte clôt justement une suite de crimes qui appelaient le châtiment, tandis que le chœur lui répond que rien n'est terminé, et que de sombres lendemains se

préparent du côté du peuple[10] et/ou du côté des dieux. C'est lui qui voit clair désormais, mais c'est Clytemnestre qui fait constamment front et répète au choeur : on verra bien qui sera le plus fort. De ce basculement, se dégage une autre constante de la tragédie grecque : l'homme qui agit le paie de son aveuglement, total ou partiel. Il est difficile, peut-être impossible, de savoir et d'agir en même temps. On agit parce qu'on ne sait pas, et aussi l'on ne sait pas parce qu'on agit.

L'Antigone de Sophocle est aussi une femme qui se substitue à l'homme ou, en tout cas, se comporte comme lui. Sophocle nous en convainc par le contraste savant qu'il organise entre les deux sœurs, Antigone et Ismène : Antigone pense et agit comme chef de lignée, de clan, tandis qu'Ismène, qui vient de tenir un discours classique de femme soumise à l'ordre masculin, se désolidarise significativement de son *génos*. L'Electre de Sophocle, à la différence de celle d'Eschyle, est une femme-homme, et le contraste est frappant. C'est elle, et non Oreste, l'âme du complot contre Clytemnestre et Egisthe. Oreste est bien falot face à sa sœur qui est la véritable héroïne, la mémoire de la famille, la sœur quasi incestueuse. Electre est l'homme clef, Oreste est l'homme de main, facilement hésitant avant l'action (sa sœur doit le « regonfler »), mais dépourvu de tout problème métaphysique *après* l'action. Le violent contraste avec l'Oreste d'Eschyle n'est évidemment pas accidentel. Quant à l'Electre d'Euripide, c'est une furie, mais une furie qui, comme Antigone chez Sophocle, *reste* une femme tout en s'arrogeant le rôle de l'homme. Le théâtre d'Euripide est d'ailleurs plein de femmes fortes, souvent affligées d'hommes pitoyables : Alceste, Médée, même la petite Iphigénie, la douce victime qui, dans un revirement soudain, décide d'aller à la mort en volontaire, tient un grand discours *politique* sur sa propre mort, déclare froidement que « plus que dix mille femmes, un homme a des raisons de vivre », et, comme le fera plus tard un maréchal pour la France, déclare qu'elle donne son corps à la Grèce.

La femme et la famille

Il y a, chez Sophocle et Euripide, une idée qui prend corps, beaucoup plus que chez Eschyle : c'est celle du rôle *déterminant* joué par la femme quant au sort de la famille. Il semble que Sophocle ait surtout aimé insister sur l'idée que la femme constitue une sorte de ciment familial, une force de préservation de la famille[11]. C'est vrai de son Antigone et de son Electre. Dans les deux cas, ces deux femmes sont prêtes à faire de la politique et à porter des coups à l'État, dès lors qu'il s'agit de défendre ou de protéger le *génos*. C'est vrai d'Antigone et d'Ismène dans *Œdipe à Colone* : ce sont elles qui

prennent soin de leur père Œdipe et l'accompagnent dans son errance, alors que les fils d'Œdipe ne songent qu'à leur lutte fratricide et ont oublié le devoir qu'ils ont à remplir à l'égard de leur père. La tragédie insiste fortement sur la fonction protectrice ainsi assumée par les femmes. Œdipe observe même que c'est le monde renversé : pour remplir ce rôle, ses filles sont jetées sur les routes, au lieu de rester à la maison, ce qui leur fait connaître un destin d'homme. Dans plusieurs pièces de Sophocle, ce sont les hommes qui, à l'inverse, portent la destruction au sein de la famille ; Créon, Œdipe lui-même, les frères d'Antigone, etc. On peut dire aussi que l'Alceste d'Euripide, d'une certaine manière, se sacrifie pour sa famille ou, plus exactement, pour ses enfants.

Mais ce qui peut être l'âme du lien familial (et peut-être social) possède du même coup le pouvoir de se transformer en une force destructrice de ce lien. Il y a, dans la tragédie, des figures de femmes qui incarnent avec une puissance terrible un pouvoir destructeur de la famille et de la cité, une sorte d'asocialité démoniaque. Déjà la Déjanire de Sophocle donne à penser : voilà une femme qui va provoquer une catastrophe familiale, du fait même de sa tentative « innocente » de préserver le couple qu'elle forme avec Héraclès. Mais c'est surtout Euripide qui a dessiné ici des figures d'une épouvantable grandeur. Celle de Médée est paroxystique.

Ce qu'Euripide cherche à décrire – il prend bien soin de nous en avertir avec complaisance – , ce n'est pas l'aventure exceptionnelle d'une meurtrière psychopathe, c'est le destin d'une *femme* qui, dans son excès de sentiment pour un homme, se coupe de tout lien social sur lequel peuvent « normalement » compter les femmes et devient ainsi une sorte d'acide rongeur de la famille et de la cité. Il ne faut pas oublier que Médée est une *Barbare* amoureuse d'un Grec. Dans sa folie amoureuse, elle le dit elle-même, elle s'est fabriqué un sort de *proscrite* de l'humanité et de la société. Médée tue parce qu'elle est seule[12], et elle est seule parce qu'elle est une femme qui, en tant que telle, est capable de tout oublier et de tout laisser tomber pour la passion d un homme, cet homme fût-il un pleutre. L'Hermione d'Euripide est aussi (comme Médée, mais la grandeur en moins) un être malfaisant, vindicatif, un de ces êtres qui font des ravages dans les familles, parce qu'elle est une femme parmi les femmes[13].

Ainsi donc, ce qui protège peut détruire. Incontestablement, la femme, dans la tragédie, fait souvent peur. On a beaucoup parlé de la misogynie des Tragiques, en particulier de celle d'Euripide (Aristophane, notamment). Et c'est vrai qu'on trouve de rudes tirades chez les trois grands Tragiques, y compris Euripide. Il se trouve pourtant que, *dans les faits,* Euripide est celui des trois qui, à plusieurs reprises, décrit avec insistance et *émotion* ce que l'on pourrait appeler

le sort *tragique* des femmes, c'est-à-dire le fait que, quoi qu'elles fassent ou ne fassent pas, elles sont des victimes de l'ordre social, humain, et peut-être divin.

Les grandes familles et l'État

Dans nombre de tragédies, on l'a dit, les affaires de famille mettent directement en cause le destin de l'Etat, étant entendu que cette famille conserve quelque chose du *génos,* c'est-à-dire de l'idée de la lignée où se forge la solidité qui unit les ancêtres à leurs descendants les plus lointains.

Les Sept contre Thèbes d'Eschyle pose le problème avec une clarté exemplaire. Rappelons le contexte de la pièce : tout commence quand, consultant l'oracle de Delphes à propos de la stérilité de son union avec Jocaste, le roi Laïos se voit mettre le marché en main : il lui faut choisir entre sa famille et sa lignée, d'une part, ou la cité, d'autre part. En perpétuant sa race, il sacrifie sa cité parce que ses descendants doivent perdre Thèbes. La prospérité du *génos* est la ruine de la cité, l'équation est ici d'une netteté absolue. Laïos choisit en apparence la cité, et fait exposer Œdipe, son fils. On connaît la suite : Œdipe survit à son exposition, c'est le meurtre du père, l'inceste, la malédiction d'Œdipe contre ses fils Étéocle et Polynice qui l'ont trahi, la mort de ces fils qui s'entre-tuent pour le contrôle de Thèbes. Thèbes est apparemment sauvée au prix de l'extinction de la race de Laïos. Tous les membres de la lignée ont fait ce qu'il fallait pour faire courir les plus grands périls à Thèbes : Laïos par l'acte manqué du meurtre de son fils, Œdipe par ses crimes qui ont « pollué » Thèbes et amené misère, épidémies et stérilité du bétail et des femmes, ses fils par leur lutte fratricide pour le pouvoir. Thèbes survit, mais n'est-ce pas un simple sursis ? Le chœur exprime son angoisse *in fine* : et si, malgré tout, l'oracle s'accomplissait, de la perte de Thèbes ? Les Grecs qui écoutent le chœur se souviennent sans doute que, chez Homère et dans le cycle épique thébain, les fils des Sept (les « Epigones ») finiront par s'emparer de Thèbes. A suivre le commentaire de Paul Mazon[14], Eschyle « ne s'est pas aperçu que l'évocation de cette image (la destruction de Thèbes) devait nuire à l'impression qu'il voulait donner à cette fin de trilogie où la "déroute de la race" doit suffire à marquer le triomphe définitif des dieux ». J'ai bien l'impression, tout au contraire, que l'ambiguïté finale a été parfaitement voulue par Eschyle. S'il est une donnée constante et récurrente de la tragédie, c'est bien l'affirmation selon laquelle on n'est *jamais* sûr de rien avant que *tout* ne soit fini, et que rien, finalement, n'est jamais tout à fait fini. En l'occurrence, il n'est pas dans la coutume de la tragédie de

terminer sur une victoire nette et franche, ou du *génos,* ou de la cité. J'irais même jusqu'à penser qu'une telle victoire serait, par essence, antitragique.

On s'en aperçoit très bien en regardant d'un peu plus près le personnage d'Etéocle. Par le meurtre de son frère et par sa propre mort, il permet le triomphe apparent de la cité. Mais, qu'il disparaisse ou triomphe, dans un cas comme dans l'autre on ne voit pas très bien en quoi on pourrait y voir un « triomphe définitif » des dieux, ou de la cité, au choix. En apparence, Etéocle a fait son choix, il est du côté de l'Etat. « La plus belle figure d'homme du théâtre grec » (Mazon) se donne toutes sortes de bonnes raisons pour tuer son frère, des raisons d'Etat. Mais il n'est pas nécessaire de lui supposer de l'hypocrisie pour s'apercevoir que son comportement est infiniment plus trouble et troublant. Il tue pour raison d'Etat, mais il tue avec frénésie, dans un élan de haine fratricide. Le chœur n'est pas dupe et parle de l'« égarement d'une folie meurtrière » et de « convoitise mauvaise[15] ». Etéocle s'entête dans son projet de meurtre, sans même se rebiffer contre les insinuations du chœur, sans convoquer la vertu politique pour sa défense, frénétiquement soucieux d'accomplir la malédiction qui pèse sur sa race, en redoublant cette malédiction de sa propre mort et de sa propre haine. Il n'est plus, à ce moment, un chef militaire et politique arrogant, il est un meurtrier qui adhère pleinement à son *génos,* tout en le haïssant.

D'ailleurs, la teinture de chef d'État dont il se recouvre résiste mal au lavage. Si l'on veut qu'il soit « la plus belle figure d'homme », il faut admettre qu'il l'est, non parce qu'il adhère à la *polis* et s'y identifie, fût-ce au prix de son sang (le sien propre et celui de sa lignée), mais, *au contraire,* parce qu'il est au fond un *solitaire,* un homme dont on a bien le droit de se demander ce que Thèbes représente pour lui. Il faut voir comment il parle au « peuple » de Thèbes, composé d'enfants et de vieillards (les hommes sont aux remparts). Il est amer, provocant, méprisant : il est le chef, celui qui fait tout, et il sait bien que, s'il réussit, on ne le remerciera pas, lui, mais les dieux, et que, s'il échoue par contre, le peuple s'en prendra à lui seul[16]. Non moins significative est son algarade avec le chœur, uniquement composé de *femmes.* Sa misogynie est d'une vigueur peu commune[17] : les femmes n'ont qu'à se taire et à rester chez elles, « ce qui se fait hors de la maison est l'affaire des hommes ». Le chœur des Thébaines n'est pas le peuple ou du peuple, parce que, le peuple, ce sont les hommes, uniquement. Notre héros, amoureux-haineux de son *génos,* se démarquant soigneusement de son peuple et de sa cité tout en s'en voulant le bouclier, achève son isolement en prenant ses distances même à l'égard des dieux. Quand les femmes lui parlent prière, intervention divine, il répond en militaire « laïque » : courage

humain, efficacité militaire, discipline. En ce sens, il est bien à la fois l'héritier des héros épiques, et un homme politique du Ve siècle athénien. On dirait qu'entre lui et les femmes se déroule une lutte sourde, Étéocle prétendant incarner toute l'autorité, les femmes contestant obliquement ce monopole en invoquant les dieux et leur toute-puissance, et en se posant comme médiatrices de l'intervention divine. Mais le rapport aux dieux et le sacrifice sont encore une affaire d'hommes, rétorque Etéocle[18]. Rien n'y fait et, dans la suite, les femmes s'accrochent avec obstination à leur entreprise « religieuse ». Étéocle opposant non moins obstinément des mesures guerrières aux menaces guerrières. Il n'est pas sans intérêt d'observer que, au fur et à mesure du déroulement de la pièce, Eschyle, de manière qui n'est probablement pas innocente, fait gagner ce chœur de femmes en dignité ; au début troupeau affolé qu'Etéocle apostrophe avec une vulgarité de soudard, ensuite interlocuteur « valable » avec lequel Etéocle discute poliment en se laissant même traiter d'« enfant » sans protester contre cette affectueuse remise en place des choses, enfin chorus de lamento s'élevant à la clairvoyance et à la divination oraculaire, comme si les dieux avaient répondu à sa prière en entrouvrant l'avenir.

Dans une fin postiche, rajoutée à la pièce par un poète inconnu, Étéocle redevient le bon sujet mort pour la patrie, Antigone fait son apparition pour assurer que, s'il le faut, elle se mettra en rébellion avec les lois de la cité, pour enterrer décemment son frère Polynice. Le héraut souligne qu'il n'était peut-être pas très joli pour ce dernier de se venger sur toute une cité de la faute commise par un seul, et le chœur éclate sur deux positions politiques opposées (pour ou contre Antigone), l'un des « demi-choeurs » faisant observer que, de toute façon, « ce que l'État recommande comme le droit, tantôt c'est ceci et tantôt cela »[19].

Qu'il s'agisse d'Eschyle ou de son correcteur, il y a clairement dans *les Sept contre Thèbes* la description d'un conflit aigu entre le *génos* et l'État. Ce qui est beaucoup moins clair, c'est le message tragique sur ce conflit : la tragédie ne choisit pas entre le *génos* et l'État, elle nous décrit un chef d'État singulièrement seul au milieu de sa cité, elle ne nous dit pas si les femmes sont faites pour rester à la maison et se taire ou bien si elles ont raison d'en appeler aux dieux, elle nous montre un peuple sans opinion, sinon la, crainte, ou aux opinions indécidables sur ce qu'est la loi de l'État. En d'autres termes : le *génos* contre l'État, oui. Mais quel est le bon parti ? Décidera qui voudra, le tragique résidant peut-être dans le fait qu'il n'y a pas de bon choix possible.

L'entrelacement des destins individuels ou familiaux et des destins politiques et collectifs est un thème qu'on retrouve fortement dans l'œuvre de Sophocle, plus que dans celle d'Euripide, pour les raisons

qui ont été évoquées plus haut. Dans *Antigone,* le conflit entre Créon et Hémon est *à la fois* un conflit entre un fils et un père, entre un jeune et un adulte, et un conflit entre un presque-tyran et son peuple, le dialogue de Sophocle le montre admirablement[20]. Dans *Œdipe roi,* l'enquête d'Œdipe est à la fois une recherche du bien de l'Etat et une *recherche de soi-même* qui passe, significativement, par la recherche de ses « racines », c'est-à-dire le rattachement à une lignée. Le drame d'Œdipe réside dans le fait qu'il établit une relation positive entre les deux choses, qu'il est persuadé que la découverte de la vérité sur lui-même va lui permettre de lutter contre les calamités qui frappent le peuple et l'État, alors qu'il découvre et que nous découvrons avec lui que sa quête identitaire va provoquer une nouvelle catastrophe collective. Son auto-aveuglement n'est pas seulement la cruelle punition qu'il s'inflige : il est associé à sa renonciation au pouvoir, et il représente symboliquement le reniement de sa démarche antérieure, qui voulait associer clarté et puissance. L'Ion d'Euripide est lui aussi conduit à une recherche identitaire qui se trouve être, du même coup, une réflexion et une recherche politiques.

L'engrenage lignager

Les deux dernières tragédies d'Eschyle qui nous intéressent racontent ce qui se passe après le meurtre d'Agamemnon et la prise du pouvoir par Clytemnestre et Egisthe. Dans *les Choéphores,* les enfants de Clytemnestre, Oreste et Electre, vengent leur père en exécutant Clytemnestre et Egisthe. La tragédie est tout entière imprégnée du code moral et religieux qui doit régir le comportement du *génos*[21]. Oreste doit venger son père, seul le sang rachète le sang, c'est la loi du talion et la loi d'Apollon, un Apollon qui, ici, exprime le code du *génos,* alors que, observons-le en passant, dans *les Euménides,* la tragédie qui raconte la fin de l'histoire d'Oreste, Apollon se range plutôt du côté de l'Etat et de la cité, contre les Erinyes qui sont les porte-parole de la vengeance lignagère. L'atmosphère des *Choéphores* exprime très fortement l'idée qui donne toute sa force et sa vigueur à la lignée, comme forme d'organisation sociale : les morts, les ancêtres, continuent à vivre d'une certaine manière. Ils sont une force avec laquelle il faut compter, et que l'on peut rendre propice à ses vues en lui rendant un culte, culte des morts, culte des ancêtres, culte du héros grec qui, ne l'oublions pas, est avant tout le culte des grands morts dans les grandes familles. Agamemnon réclame de ses descendants qu'il soit vengé, et les aidera dans l'œuvre de vengeance, dès lors qu'auparavant ses enfants lui auront rendu les honneurs funèbres dont ses meurtriers l'ont frustré. Naturellement, le devoir de vengeance

n'exclut pas qu'on pense aussi à ses propres intérêts, et, pour Electre et Oreste, il s'agit aussi de récupérer le patrimoine familial détourné par Clytemnestre et Egisthe, et de retrouver la richesse et le pouvoir. Oreste s'explique avec une parfaite clarté sur l'ensemble de motifs surdéterminés qui l'obligent à assassiner sa mère et le complice de cette dernière[22]. Il y a l'ordre divin, l'oracle delphique qui exige du sang et non une simple compensation financière, et qui le menace des pires châtiments s'il se dérobe à son devoir[23]. Il y a le chagrin (le « deuil profond de mon père »). Il y a l'intérêt (le « dénuement qui me presse »). Et il y a « surtout le désir de ne pas laisser mes concitoyens, les conquérants de Troie à l'âme résolue, être ainsi les serfs de deux femmes[24] ». Le *génos,* on nous le rappelle au passage, est une institution où tout le pouvoir appartient aux hommes et qui craint comme la peste l'influence féminine.

Eschyle, qui fait une description saisissante du monde mental et affectif du *génos,* une description tellement « compréhensive » qu'il suscite chez nous intérêt et compassion pour Electre et Oreste, ces exclus du festin de la vie par les tenants abusifs du pouvoir lignager, Eschyle prend pourtant bien soin de nous faire comprendre que *la loi du* génos *n'est pas une solution.* Son « devoir » accompli, Oreste ne reçoit *pas* son dû, la richesse et le pouvoir. Il s'enfuit, saisi par le délire et l'épouvante dont le menaçait l'oracle s'il n'accomplissait pas sa vengeance et qui s'emparent de lui *parce qu'il* l'a accomplie. Tout est à recommencer.

Un procès à Athènes

Tout ? Non, car il y a finalement une solution qui nous est contée dans *les Euménides.* La vengeance est un cycle sans fin qu'il faut pouvoir arrêter. L'interruption de l'engrenage maudit va être effectuée par l'intervention de la cité et de l'Etat dans la justice du *génos,* une intervention qui s'est réellement produite dans l'histoire grecque du temps de Dracon, de Solon et de Clisthène et dont *les Euménides* nous présentent la version théâtrale. Cette intervention prend la forme d'un procès au terme duquel Oreste doit être condamné ou absous du meurtre de sa mère. Du côté de l'accusation, les Erinyes, qui incarnent une nouvelle fois la loi du *génos,* le talion, la vengeance et les anciens dieux. Du côté de la défense, Apollon assisté par Athéna, tous deux étant de « nouveaux dieux ». Et comme juges, des *citoyens d'Athènes.* Mais toute la tragédie se déroule sur un double plan : il y a d'une part le sort d'un homme, et le débat juridique autour du problème de savoir s'il faut le condamner ou l'acquitter ; il y a d'autre part une discussion politique, au moins aussi importante, entre Athéna et les

Erinyes, discussion au cours de laquelle Athéna s'efforce de persuader les Erinyes (et y parvient) d'accepter leur défaite et de ne pas tourner leur colère contre Athènes : ici, c'est le sort de la cité, de l'Etat et, finalement, de la démocratie athénienne qui se joue, non dans un débat juridique, mais dans un marchandage entre les dieux. De ce point de vue, Suzanne Saïd en fait la démonstration[25], *les Euménides* offrent la solution au problème posé par Eschyle dans *Prométhée enchaîné* (sans solution dans cette pièce), et qui est le problème politique du rapport entre l'ancien et le nouveau. La leçon est claire : un pouvoir qui s'installe, comme celui d'Apollon et Athéna, ou comme la *polis* athénienne du ve siècle, doit prendre garde à ne pas négliger ou mépriser le rôle et le poids de ce qui existait bien avant lui, dieux immémoriaux ou vieilles traditions gentilices. Il y va de la stabilité du nouveau pouvoir, de ses possibilités d'avenir même. Sur ce plan, la différence d'attitude entre Apollon et Athéna est significative. Apollon ne comprend pas cet impératif politique et défie maladroitement les Érinyes. Athéna, au contraire, en a une claire conscience et, dans la forme comme sur le fond, reconnaît d'une certaine manière le bon droit des Érinyes et pose que, à l'issue de la confrontation, il ne doit y avoir ni vainqueur ni vaincus. La victoire d'Athéna et d'Athènes n'est pas la défaite des Erinyes. Les deux plans, individuel et humain d'une part, collectif, politique et divin d'autre part, sont distincts mais aussi complètement articulés, au point qu'ils deviennent, à certains moments, *indiscernables.* Il faut bien percevoir le caractère insolite de ce tribunal et de ce procès : c'est un jury *humain* qui est amené à trancher dans une querelle entre *les dieux,* comme si la « justice divine » eschylienne relevait finalement de la justice des hommes, comme si la cité dictait le droit au ciel. En acceptant de se soumettre à un tribunal humain, les dieux réunissent ce qui, par ailleurs, s'organise de manière séparée et hiérarchisée. Mais il faut prendre garde à la subtilité de la sentence, qui est aussi la subtilité et l'ambiguïté d'Eschyle sur la question du rapport entre les hommes et les dieux. Le moins qu'on puisse dire, c'est que les hommes sont prudents et n'abusent pas de leur pouvoir. Le jury se partage *exactement* en deux, la moitié pour l'acquittement, la moitié pour la condamnation. Oreste est finalement acquitté grâce au vote d'Athéna[26] : Athéna, qui est une divinité, accomplit ce qu'aurait pu accomplir n'importe quel humain à sa place en faisant jouer la règle purement humaine de la majorité et de la démocratie. Il faut reconnaître qu'Eschyle s'en tire à merveille : on ne peut pas dire que l'humain l'emporte définitivement sur le divin et décide à sa place puisque les jurés athéniens ne décident rien, en définitive, et que c'est une instance divine qui fait pencher la balance dans un sens plutôt que dans l'autre. Mais on ne peut pas dire *non plus* que les dieux l'emportent sur les hommes puisqu'on nous laisse

entendre que, si une majorité humaine *suffisante* s'était dégagée pour ou contre l'acquittement d'Oreste, elle aurait été suivie d'effets. Ce partage des voix est une prodigieuse trouvaille parce qu'il offre le moyen à Eschyle et aux citoyens athéniens de son temps de maîtriser une triple aporie : *1)* choisir et ne pas choisir à la fois entre le *génos* et la cité ; *2)* affirmer et nier à la fois la supériorité divine et la supériorité humaine ; 3) poser et repousser à la fois l'idée que la cité est sacrée de son propre fait ou du fait des dieux. Qu'un seul Athénien de plus eût rompu l'exact balancement des opinions, et tous les Athéniens (et Eschyle, et nous avec eux) eussent été obligés de choisir entre le *génos* et l'État, entre le règne des dieux ou le règne des hommes, entre une Athènes s'autosacralisant ou ointe de la bénédiction divine.

Eschyle ne nous oblige pas pour autant, et ne s'oblige pas lui-même, à penser que le sort du cosmos puisse dépendre d'un détail aussi infime que cette irrésolution arithmétique de l'électorat athénien. Car, on le sent bien, la bataille décisive est celle au cours de laquelle Athéna réussit à persuader les Erinyes de ne pas se venger de leur défaite sur Athènes et de devenir les puissances tutélaires de la cité, en changeant pour ainsi dire de nature ou de camp, en acceptant un *compromis* entre le *génos* et la cité. Le débat juridique sur la culpabilité d'Oreste est l'occasion de faire surgir un problème politique abordé par des moyens politiques. C'est ce problème politique qui est au cœur de la pièce. C'est le ralliement final des Erinyes à Athènes qui constitue le véritable dénouement, non l'acquittement d'Oreste. Ce ralliement implique des concessions de la part des Erinyes, non le reniement de leur part de tout ce qu'elles ont été et demeurent – en particulier, de leur mission de vengeance. « Simplement », cette mission ne concerne plus seulement les crimes de famille ou de clan, mais l'ensemble des actes de violence commis dans la cité. Le problème politique qui est posé consiste dans le fait que chaque partie en conflit incarne à sa manière la vérité et le bon droit. Oreste a raison de vouloir venger son père et ainsi, incidemment, protéger sa cité contre des usurpateurs ; il a tort (mais où est l'échappatoire pour lui ?) d'accomplir son devoir au prix du meurtre de sa mère, et les Erinyes sont dans leur droit en réclamant vengeance de ce parricide ; Apollon a raison de vouloir protéger la cité contre les troubles qui naissent des vengeances privées, mais il a tort de refuser de prendre en compte la justesse de la position des Erinyes. Pour sortir de cette situation sans issue, il faut *inventer* une nouvelle idée politique, puisque chaque thèse soutenue est aussi insoutenable qu'elle est incontournable et représente une nécessité de la vie collective dans la cité. La situation est bloquée, Athéna n'est pas « hiérarchiquement » en mesure d'imposer une solution aux Érinyes ou à Apollon. Elle ne peut que

montrer la voie d'une solution possible à ses collègues divins et aux Athéniens, et s'efforcer de les y rallier.

Pour y parvenir, de même qu'elle a fait intervenir la justice humaine dans le procès d'Oreste, de même elle a désormais recours à ces moyens humains que sont la discussion politique et la persuasion de l'adversaire, deux grands ressorts de la démocratie athénienne. Cette persuasion nous est montrée comme quelque chose qui est plus fort, plus déterminant, que le seul art de convaincre avec les mots. Ce qu'Athéna offre aux Erinyes est de conserver, voire d'accroître, leur pouvoir dans l'ensemble politique athénien, sans rien renier des principes qu'elles incarnent sur le plan religieux. Leur dessaisissement du cas d'Oreste au profit d'un tribunal humain (l'Aréopage) ne doit pas faire oublier que, dans la tradition athénienne, l'Aréopage incarne précisément les valeurs chères aux Erinyes. De sorte qu'on a pu voir dans *les Euménides* un avertissement voilé d'Eschyle aux Athéniens qui, à l'initiative d'Éphialte, viennent de dépouiller l'Aréopage de l'essentiel de son rôle politique. Les Erinyes comprennent parfaitement qu'Athéna leur propose un marché et c'est sur la base de cette compréhension qu'elles font à leur tour une concession majeure qui est de renoncer à la lutte sans merci contre Athènes qu'elles auraient certainement entamée, n'était l'intelligence politique d'Athéna. Chaque adversaire est capable d'entrer dans la logique de l'autre. On croit voit fonctionner là une sorte de potlatch politique auquel les Erinyes, qui incarnent le principe de réciprocité, ne peuvent qu'être sensibles : je te fais un cadeau politique, et te mets ainsi en situation de débiteur qui t'oblige à un contre-don. La technique de la « persuasion » athénienne emprunte quelque chose du marchandage – prépolitique et prémarchand d'ailleurs – entre individus ou clans. Les Erinyes ne cèdent pas seulement au charme de la « raison » déployée par Athéna, mais tout autant au calcul politique et à la dimension « affective » que comporte le potlatch. Plutôt que de tout faire reposer sur la crainte, mieux vaut mobiliser le potentiel d'efficacité de la concorde et de l'entente. Il n'empêche que la crainte joue *aussi* son rôle dans le dénouement.

Car les Érinyes, ralliées au compromis, demeurent une menace sourde qui continue, par-delà la pièce, à peser sur Athènes, sur la cité et sur les hommes, ne serait-ce que parce que, comme le dit Nicole Loraux[27], le « principe » féminin pénètre avec elles dans la cité d'Athènes, toutes bienveillantes qu'elles soient devenues à l'égard des Athéniens. Au surplus, un compromis est un compromis, une persuasion peut,en chasser une autre, et nous ne sommes pas assurés que les Erinyes resteront éternellement favorables à Athènes. Enfin, là n'est même pas l'objectif poursuivi par Athéna. La crainte garantit le respect de la justice, dit-elle, et par là l'existence même de la cité.

L'effroi qu'inspirent les Erinyes devient un des éléments du jeu politique dans la cité. Elles en sont parfaitement conscientes, et, pour leur part, « rassurées » : « l'effroi doit rester installé », disent-elles. Elles ont compris que la crainte qu'elles inspirent devient partie intégrante, dans les conditions nouvelles, du « contre-don » qu'elles peuvent faire à la cité dans le potlatch en cours. La *polis* ne demande pas à la vieille vengeance lignagère de capituler ou de se désavouer dans l'humiliation. Elle lui demande de s'adapter à la nouvelle méta-règle du jeu en devenant une forme de crainte plus « civique ». Protagoras et les sophistes n'oublieront pas la leçon et garderont la crainte tout en récusant la vengeance lignagère.

Les Euménides sont donc une pièce dont le message politique est terriblement complexe. Il est difficile de suivre G. Thomson[28] quand il fait d'Eschyle un démocrate, tout simplement parce qu'il raconte la défaite de la vengeance privée, la victoire de la cité et de la justice humaine. C'est oublier trop vite que le cas d'Oreste demeure « aporétique » jusqu'au bout, que le compromis final est affaire divine, non humaine, et surtout qu'il n'instaure aucune solution finale fondée sur la « raison », puisque le terrorisme privé se mue en terrorisme politique, sans défaite, bien au contraire, des vieux dieux incarnant la vengeance et la violence. En fait, nous sommes *toujours* dans la vieille logique homérique du conflit, rajeunie au goût pythagoricien. Thomson le dit lui-même, il s'agit de la « fusion des contraires dans la moyenne » (la fameuse moyenne proportionnelle des Pythagoriciens, dont on a vu le caractère à la fois immanent et transcendant par rapport aux contraintes en conflit). B. Vickers[29] s'en prend avec dureté à l'optimisme progressiste de Thomson qui lui fait interpréter *les Euménides* comme une pièce qui, purement et simplement, marque la victoire du nouvel ordre social et de la civilisation sur la barbarie et ses vendettas. C'est trop oublier, dit Vickers, que, déjà dans *l'Iliade* (« même » dans l'*Iliade),* la vendetta est soumise à la justice de Zeus et des rois, et qu'Eschyle garde une place au mécanisme de la vengeance dans l'Athènes du V^e^ siècle. Ici, Vickers se laisse entraîner un peu trop loin : que la vengeance lignagère ait son propre mode de régulation est certainement vrai ; mais cela n'enlève rien au fait qu'à l'issue du procès on ait affaire à une situation radicalement nouvelle, puisque le critère de la justice et du comportement social correct est désormais fixé par l'intérêt de la cité et le truchement de ses citoyens, et non plus par le seul intérêt des grandes familles en conflit interprété par leurs seuls leaders.

Il est évident que, aux yeux d'Eschyle et peut-être aux yeux d'une bonne partie des Athéniens de son temps, la question du rapport entre le *génos* et la cité et du rapport entre l'humain et le divin, donc la question du droit et de la justice, revêt la forme d'un paradoxe dont la

maîtrise rend nécessaire l'adoption d'une stratégie elle-même paradoxale qui ne maîtrise le paradoxe à un niveau qu'en le transportant à un niveau « supérieur ». En d'autres termes, Eschyle ne répond jamais à une question qu'en la supprimant ici pour la retrouver là, dans un jeu qui ne peut avoir de fin radicale (imaginer cette fin serait faire injure à la lucidité athénienne), mais qui peut fort bien s'accommoder de fins provisoires (car l'inquiétude humaine rend *nécessaires* ces arrêts provisoires du jeu). Eschyle allume l'incendie, appelle les pompiers, et nous abandonne sur ce spectacle grandiose d'un incendie qui ne s'éteint pas, face à des pompiers qui ne renoncent pas.

La paternité n'est plus ce qu'elle était

Il y avait, dans le code moral du *génos,* de quoi fouetter l'agilité intellectuelle grecque, au-delà parfois du possible. Cette morale, on le sait, est soumise à l'injonction paradoxale[30] qui est à la fois que « le sang appelle le sang » et que le crime suprême consiste à verser son propre sang, c'est-à-dire celui de sa race, de sa lignée, de son *génos.* L'exil résolvait le problème en évitant de verser le sang à l'intérieur de la famille ou du clan, tout en constituant une sorte de prime au meurtre de l'exilé, offerte à tous ceux qui, à l'extérieur de la famille ou du clan, pouvaient nourrir de mauvais sentiments à l'égard de l'exilé. C'est un peu de cette façon que l'Inquisition s'épargnait la douleur de verser le sang en livrant l'hérétique ou le schismatique au bras séculier. L'exposition des nouveau-nés dont on ne voulait pas ou le mode de mise à mort choisi par Créon pour Antigone (l'enfermement sans eau ni nourriture jusqu'à ce que mort s'ensuive) correspondent à d'autres façons de s'éviter de « verser le sang ».

Dans *les Euménides,* on trouve trace de deux autres arguments servant d'excuse à des crimes exécutés à l'intérieur du *génos.* Le premier est produit par l'« accusation » au procès d'Oreste : le Coryphée excuse Clytemnestre parce que, en tuant son mari, elle « n'a pas fait couler son propre sang[31] ». L'Antigone de Sophocle donne une curieuse version inversée du même principe, pour expliquer pourquoi elle brave la loi de la cité en rendant les honneurs funéraires à son frère Polynice[32]. Dans les deux cas, la notion de crime contre le *génos* se précise ; il porte sur le fait qu'il affaiblit le *génos* en le privant d'un de ses membres, mais il est d'autant plus grave que la perte est *irréparable :* un mari, on peut en trouver un autre, des enfants, parfois, on peut en faire d'autres : un frère, explique Antigone, quand les parents sont morts, ça ne se remplace pas. L'argument[33] peut paraître spécieux, mais en fait il décrit admirablement ce qui est en cause dans

la justice privée du *génos :* ni le droit ni la justice aux sens qui nous sont devenus familiers, pas même le « sang » au sens « biologique » du terme, mais, tout simplement, la puissance sociale, économique, « démographique » du *génos,* et les moyens dont il dispose pour retrouver cette puissance lorsqu'une agression l'affecte.

Voilà qui n'arrange pas les affaires d'Oreste qui a tué quelqu'un de son sang et quelqu'un que, au surplus, il est hors d'état de remplacer[34]. Mais l'ingéniosité grecque n'a pas de limites et produit un second argument qui nous intéresse beaucoup ici, car il vise à rien moins, au fond, qu'à faire du *génos* une affaire uniquement *masculine.* La patrilinéarité du *génos* est une donnée de fait de la société grecque et c'est par son père qu'on appartient à une lignée. Mais l'exclusion des femmes est un choix *juridique* qui peut prêter au soupçon d'arbitraire, à moins que, ô miracle, l'on ne parvienne à poser que la maternité n'existe pas et qu'il n'y a, en quelque sorte, que des pères. L'argument affleure au cours du procès d'Oreste : on ne peut le punir d'avoir tué sa mère parce que, d'une certaine manière, il n'a pas de mère. C'est Oreste lui-même qui met la question sur le tapis : au Coryphée qui excuse le crime qu'a commis Clytemnestre par le fait qu'elle n'était pas du même sang que sa victime, Oreste répond par cette phrase *a priori* surprenante : « Eh quoi ? serais-je donc, moi, du sang de ma mère ? » Le Coryphée, interloqué et indigné, lui dit alors : « Comment t'a-t-elle nourri sous sa ceinture, assassin ? Renies-tu le doux sang d'une mère[35] ? » Oreste appelle Apollon à la rescousse et celui-ci, après quelques tergiversations, nous livre l'explication qui suit[36] : « Ce n'est pas la mère qui enfante celui qu'on nomme son enfant : elle n'est que la nourrice du germe en elle semé. Celui qui enfante, c'est l'homme qui la féconde ; elle, comme une étrangère, sauvegarde la jeune pousse, quand du moins les dieux n'y portent point atteinte. » La meilleure preuve, poursuit Apollon, nous l'avons ici même, à ce procès, avec Athéna qui, effectivement, n'a pas eu de mère et est uniquement la fille de son père[37].

Cet argument d'Apollon n'est pas une trouvaille ou une foucade isolée d'Eschyle[38]. Il ne fait que l'emprunter au vieux fond mythologique qui poursuit depuis longtemps un rêve d'exorcisation de la maternité et de prise de contrôle masculin de la génération. Il y a les mythes sur les enfants sans mère. Il y a l'invention de la « race des femmes » par Hésiode. Il y a le mythe de l'autochtonie athénienne[39], etc. On notera que, lorsque la mythologie, comme dans l'histoire des Amazones, imagine une société dominée par les femmes, elle va rarement jusqu'à imaginer un moyen, pour elles, de se passer des hommes pour enfanter (voir cependant les mythes sur la naissance sans père d'Arès, fils d'Héra, de Typhée et d'Héphaïstos). De plus, il n'y a pas de femme autochtone dans les légendes grecques. Plus tard,

la « physiologie » et la médecine grecques offriront une version laïque du mythe jusqu'à Aristote compris (qui attribue une doctrine de ce type à Anaxagore). En vertu de cette doctrine, seule la semence mâle donne la vie, pas la semence féminine qui ne fournit pas assez de « chaleur » et a seulement un rôle nutritif. La femme est un récipient, un réceptacle incapable de donner une *forme* à la semence. En fait, il y a controverse scientifique : la position de Pythagore sur ce point est mal connue (on a des indications contradictoires), mais Hippon, un philosophe mineur du V^e^ siècle, adopte une position proche de celle d'Anaxagore. Bien d'autres philosophes (Empédocle, Démocrite, Alcméon…) ne semblent pas très convaincus de l'exclusivité masculine en la matière, remise en honneur par Aristote ou Démosthène au IV^e^ siècle.

Nicole Loraux a raison : l'autochtonie, la naissance sans mère, si elle est « bonne à penser », ne peut pas être acceptée, au sens littéral du terme, par les Grecs. C'est un phantasme, dont on a presque envie de s'étonner, surtout lorsque, le temps du mythe étant passé, on le retrouve dans la science grecque naissante. Mais ce phantasme a une fonction précise et il n'est nul besoin d'évoquer je ne sais quelle crédulité grecque pour comprendre son utilité. Elle ne vient pas de son sens littéral, mais du méta-message qui s'y entrelace. Pour le comprendre, il faut revenir un instant au rêve d'Hippolyte : Ah ! acheter des semences humaines sur le marché[40], plutôt que de dépenser bêtement son argent à constituer des dots aux femmes et à leur acheter des bijoux et autres colifichets de luxe ! Car le danger est là : dans la puissance *économique* potentielle dont disposent les femmes, notamment en raison du fait que la famille d'origine de la femme et la femme elle-même conservent un certain droit sur cette dot, interdisant au mari et à la famille d'accueil d'en faire n'importe quel usage. Ce pouvoir économique est un *danger* pour la famille et le *génos*. Le cœur de la puissance du lignage, en effet, c'est en définitive la *terre*[41]. Or le mécanisme dotal comporte le danger de changer la terre en argent, c'est-à-dire de transférer finalement une partie de la richesse du lignage entre les mains des femmes dont on craint qu'elles n'acquièrent de cette façon un droit de vie ou de mort sur le *génos* : elles constituent le point de fuite par lequel la puissance du *génos* peut s'évanouir.

Les Grecs et les Athéniens doivent se faire une raison, et y parviennent difficilement : les femmes, en théorie complètement exclues du mécanisme de transmission du pouvoir familial et du pouvoir politique, exercent en fait, et il faut presque dire *en droit,* une partie de ce pouvoir. Cette intrusion, cet empiétement, accompagne nécessairement une logique du *génos* qui repose, entre autres choses, sur l'échange des femmes et le mariage. La littérature porte de

nombreuses traces de ce pouvoir féminin. On l'a vu pour Pénélope. Œdipe devient roi à, Thèbes en épousant la veuve du roi. Clytemnestre transmet à Egisthe le « droit » au trône. Claude Mossé[42], à partir des récits grecs sur la tyrannie (cette tyrannie qui, au Ve siècle, représente un épouvantail politique très vivant en Grèce, et à Athènes en particulier), montre que les tyrans sont couramment associés à une vieille idée et à une vieille coutume, à savoir que c'est par les femmes que se transmet la terre, permettant ainsi l'accession à la citoyenneté. Ce sont les femmes qui font les rois et les citoyens. Dans *Ion* d'Euripide, que Nicole Loraux qualifie de tragédie mal comprise du plus mal compris des Tragiques, c'est une femme, encore, qui se trouve, en fait, en position de transmettre le pouvoir : par *deux* fois, c'est une *femme* qui fabrique des rois d'Athènes, la première fois par mariage, la seconde par une tromperie digne de la comédie bourgeoise de boulevard. Trop, c'est trop. Nous assistons, sous la plume perfide d'Euripide, à une subversion complète des valeurs politiques grecques. Nicole Loraux écrit[43] :

> *L'Ion* d'Euripide dramatise la difficulté qu'il y a à perpétuer la lignée d'un autochtone et, contre toute orthodoxie, fait d'une femme la porteuse paradoxale de la légitimité athénienne. Etrange position que celle de Créuse, mariée et encore *parthénos*[44], vierge dont ni l'union sexuelle ni l'enfantement n'ont réussi à faire une *gyné* et qui à un fils retrouvé parle moins en mère qu'en gardienne du foyer et du nom paternels : Créuse ou la difficulté d'être athénienne. Aporie tragique ? Mieux : aporie de l'autochtonie, devenue, grâce à la tragédie, spectacle pour la cité. Aporie, aussi, de la loi péricléenne en vertu de laquelle être athénien revient finalement à n'avoir que des pères.

Et, en effet, il ne faut pas se laisser leurrer par l'archaïsme de ces histoires de rois et de tyrans, dans le Ve siècle athénien. L'allusion à la loi de Périclès montre qu'il s'agit d'un problème politique et social contemporain de la démocratie athénienne et que celle-ci a hérité, du temps où les Eupatrides et leurs *géné* faisaient fonction d'État, à la place d'une cité encore trop faible. La puissance du *génos* a disparu, mais son legs empoisonné est bien vivant. Pour faire des citoyens, il faut faire des enfants, donc se marier et passer par les femmes. Impossible autrement de produire et reproduire la communauté politique de la cité-Etat. Quel soulagement ce serait alors, et combien *plus logique,* si cette cité d'hommes pouvait enfanter sans le secours des femmes. C'est impossible, on le sait bien, mais les mythes de l'autochtonie comme les théories scientifiques reléguant la femme au rang de réceptacle et de vase pour la substance génératrice ont le mérite de rappeler en permanence aux hommes à quel point les

femmes sont nécessaires – parce que la fable reste la fable – , et menaçantes pour le pouvoir des hommes. La science et le mythe ont pour fonction concrète, non de leurrer des hommes censés prêts à croire n'importe quoi, mais de les rendre attentifs au danger et à ce qui peut être fait pour y parer ou pour le diminuer.

La tragédie fonctionne donc souvent sur le mode de la résonance entre affaires de famille et affaires d'État. On l'a constaté chez Eschyle, et cela reste vrai chez les autres Tragiques, qu'il s'agisse de Sophocle (Antigone, Œdipe roi, Électre, Œdipe à Colone) et même d'Euripide, bien que, chez ce dernier, l'impact *politique* du problème féminin et du problème familial joue un rôle nettement moins important (voir cependant *Médée, Andromaque, Iphigénie à Aulis, les Phéniciennes,* qui gardent quelques traces de la connexion entre famille et politique). Je pense même que la déconnexion importante, observable chez Euripide, entre le drame familial ou individuel et le sort de la cité est un des indices les plus importants qui nous permette de comprendre que la tragédie arrive enfin *d'inspiration,* qu'elle est en train d'épuiser sa veine qui était fondée sur l'étroite homologie entre le sort des individus, des familles et de l'État. C'est en grande partie la résonance entre les niveaux qui a fait la grandeur de la tragédie, et son message politique. Cette multiplicité de niveaux, à la fois distincts et confondus, disparaît dans nombre de pièces d'Euripide ou, quand elle subsiste, elle met directement en rapport les hommes et les dieux, en faisant l'économie du passage par la communauté politique.

L'anamorphose politique

Seulement, lorsqu'on évoque, le message politique de la tragédie, il faut faire attention. L'État dont elle parle, c'est évidemment la cité-État, et même, de façon plus précise, la démocratie athénienne du V^e^ siècle, et l'on ne doit pas ici se laisser abuser par l'archaïsme des rois et autres chefs politiques empruntés à la mythologie et à l'épopée. Certes, cet archaïsme est *voulu,* ce qui signifie qu'il ne provient pas seulement du fait que le matériel de la tragédie est emprunté aux temps homériques et préhomériques, mais qu'il permet en outre aux Tragiques de ruser quelque peu avec leur message politique, même si, ou parce que, il est évident que ce sont les problèmes politiques de leur temps qu'ils ont en tête, et non ceux d'une époque révolue.

Il est d'autant plus étrange d'observer que les Tragiques n'abordent jamais franchement ces problèmes politiques contemporains, mais toujours de manière *oblique.* Plus exactement, c'est bien la cité-État et l'Athènes du V^e^ siècle qu'ils ont en tête, mais il faudrait être aveugle pour ne pas observer qu'ils en présentent une image *volontairement*

brouillée. Paradoxalement, compte tenu de ce que j'avance plus haut sur l'affaiblissement du contexte politique des drames familiaux dans l'œuvre d'Euripide, ce sont ses personnages qui s'expriment le plus longuement et le plus clairement sur la question de la démocratie.

Eschyle ou Sophocle sont beaucoup plus discrets et allusifs. Prenons l'*Antigone* de Sophocle : Antigone défend la famille contre Créon, qui défend l'État. Oui, si l'on veut. Seulement il est manifeste, à certains moments, que, l'État, *c'est Créon lui-même*. On ne doit pas oublier que Créon vient de prendre le pouvoir, qu'il est un *nouveau* chef d'État, et qu'on reste dans le vague le plus complet quant à la question de savoir s'il s'appuie sur une légitimité démocratique, ou bien si le pouvoir lui vient de sa famille (il est de la parenté de Jocaste et d'Œdipe), ou bien encore s'il a pris le pouvoir, tout simplement, à la faveur du, désordre qui a suivi le siège de Thèbes et la double mort d'Étéocle et Polynice[45] ; on ne sait pas davantage si la loi de la cité dont Créon se proclame l'exécuteur est vraiment une instance ou une autorité qui s'impose à tous, y compris à lui-même, ou bien s'il la crée en même temps qu'il l'invoque[46]. Le fils de Créon ne le lui envoie pas dire : il est seul au milieu de son peuple, et son action va arbitrairement contre la volonté du peuple. Il y a une lecture possible de Créon comme un homme *seul* contre lequel se dresse à la fois sa famille et sa cité, loin d'être l'incarnation de cette dernière. Dans ce cadre, c'est lui qui est isolé, lui qui se dresse contre l'État, et non Antigone, en dépit des apparences. Mais il y a une autre lecture possible.

De toute façon, il est clair *qu'Antigone* déborde largement la seule question des rapports entre le *génos* et l'État et envisage le régime politique de la cité classique sous bien d'autres aspects, et, finalement, sous celui de son immanence et de sa transcendance.

On peut suivre V. Ehrenberg[47], quand il dit que Créon – ce en quoi il se rapproche de l'Etéocle des *Sept contre Thèbes* – incarne un leader politique mû notamment par certaines valeurs de la cité : l'État et la patrie au-dessus de tout, respect de la loi, haine de l'anarchie… Il s'exprime comme un « laïque », porteur de valeurs profanes. Il mise sur l'autoréférence de la cité et ses éventuelles transcendances. Sur ce plan, il s'oppose à Antigone qui a une vision non seulement « familiale » mais aussi *religieuse* de la loi et de l'État. De ce point de vue, elle s'oppose moins à un tyran ou à un représentant de l'État qu'à un homme politique qui a décidé de se passer des dieux. Elle s'oppose à l'autoréférence de la cité, à peu près au temps où Protagoras est en train de la théoriser pour la première fois. De ce fait, elle est soumise à une aporie : pour combattre Créon l'« impie », elle est amenée à perpétrer un « crime pieux », pieux puisqu'il s'agit d'accomplir un devoir sacré, crime parce qu'il reste criminel d'entrer en révolte contre le pouvoir. Elle incarne follement une sagesse qui fait toute sa place à

la transcendance divine et permet ainsi de relier l'homme à l'ordre du monde. A la sagesse étroitement politique et intellectuelle de Créon, Antigone oppose ou ajoute quelque chose qui vient du cœur, de l'âme, de l'émotion, de la tradition. Le combat de l'autoréférence et de la transcendance se transporte ici au sein même du concert et du conflit des qualités humaines. C'est ce combat qui est essentiel, plus que l'affrontement de la dimension tyrannique d'un leader politique, toute réelle qu'elle soit. Le rôle important joué dans la pièce par Tirésias, le sage et le devin indispensable quand il s'agit d'avoir accès à la transcendance divine, montre que l'enjeu principal est bien là : dans la présomption qui conduit Créon à ne pas tenir compte de cette transcendance. On a souvent remarqué avec quelle brusquerie, et sans que rien ne nous y prépare, Créon fait volte-face et reconnaît cette présomption. Théâtralement et psychologiquement, son effondrement politique subit est peu convaincant. Peut-être, dit Ehrenberg, l'effet est-il voulu pour montrer la précarité de l'attitude initiale de Créon. Ça s'écroule parce que ça ne tient pas debout, chose que l'on démontre par son inverse : ça ne tient pas debout puisque ça s'écroule si facilement. Il faut donc de la transcendance. Cela n'empêche pas Sophocle, dans la fameuse tirade du chœur sur la grandeur humaine[48], de rendre un hommage apparent, peut-être même sincère, en tout cas appuyé, à ce qu'il faut bien appeler la puissance autoréférentielle de l'homme. Il a appris tout seul à parler, à penser, à vivre en communauté. Il lui semble à bon droit qu'il est une loi à lui-même. Mais cet hommage appuyé ne donne que plus de force à la monstration de la faiblesse cachée de cette attitude : l'absence d'un critère valable de décision morale, quand l'homme ne se réfère qu'à lui-même. On dirait ici que Sophocle reprend l'autoréférence sophistique en train d'émerger pour mieux la retourner et montrer qu'on ne peut pas s'en satisfaire. Pour autant, la voie d'une authentique sagesse humaine, c'est-à-dire d'une sagesse réellement inspirée des dieux, n'est pas facile, et il ne suffit pas d'invoquer la transcendance pour la voir triompher. Sophocle le montre par la figure d'Œdipe dans *Œdipe roi.* D'une certaine manière, Œdipe est le *contraire* de Créon : bon roi, père du peuple, désintéressé, hyper-intelligent, et surtout, surtout, homme pieux qui croit aux oracles, respecte les liens de famille, craint l'impureté. Pourtant, cet anti-Créon se comporte finalement comme Créon lui-même, comme si le pouvoir sécrétait son propre poison, conduisait à une autoréférence maléfique, en dépit qu'on en ait. Comme Créon, il fait trop fond sur sa propre sagesse, comme lui il s'oppose à Tirésias, le hasard ou l'ironie sophocléenne voulant que Créon, lui aussi présent dans *Œdipe roi,* soit du côté de Tirésias et de la sagesse divine dans cette dernière pièce. La leçon de Sophocle paraît claire : à partir du moment où l'homme a la

faiblesse de ne compter que sur lui-même, de se faire son propre référent, il crée le malheur pour lui-même et pour les autres, quelles que soient par ailleurs ses qualités personnelles, y compris la piété la plus sincère. On dirait que Sophocle nous met en face d'une nouvelle aporie : pour exercer le pouvoir valablement, il faut tourner le dos à la suffisance autoréférentielle, mais l'exercice du pouvoir est lui-même la source de cette suffisance. En outre, Sophocle, qui rejette l'autoréférence « à courte vue » d'un Créon, reste hanté par l'autoréférence comme source de transcendance, c'est-à-dire comme dépassement de soi. Il n'a rien du dévot pour lequel le fait de dire qu'il y a des dieux et d'y croire vaut brevet de transcendance. Sophocle ne se satisfait pas d'une approche de la transcendance qui, posant la toute-puissance des dieux sur les hommes, se satisferait de ce constat. D'une certaine manière, pour lui, le ciel est vide, dans la mesure où il n'indique *pas* aux hommes quelle est la fin dernière à laquelle ils doivent aspirer. Cette fin est à la fois extérieure à l'homme, car elle le dépasse infiniment, et intérieure, puisqu'elle correspond à la volonté humaine de se dépasser : à la fois transcendante et immanente. Le dieu sophocléen a déjà quelque chose du dieu caché, du dieu présent-absent, d'une transcendance en quête d'immanence.

Pour en revenir au problème plus spécifique de la démocratie dans la tragédie, qui n'est manifestement *pas* le problème central de Sophocle dans *Antigone* ou dans *Œdipe roi,* il faut bien reconnaître que le parfum démocratique de l'Etéocle eschylien est aussi plus que discret. Clytemnestre, Egisthe même ont le peuple contre eux et sont bien décidés à passer outre. Œdipe n'est pas précisément un modèle de démocratie, etc. Cela ne signifie pas que la cité dont parlent les Tragiques soit une enveloppe vide, car on pourrait aussi multiplier les exemples montrant que c'est bien à la démocratie athénienne qu'ils pensent : le roi Pélasgos d'Argos, dans *les Suppliantes* d'Eschyle, fait anachroniquement allusion à une consultation populaire, et au vote de l'Assemblée[49], et cette tragédie du début du V^e^ siècle est sans doute la première expression littéraire de la démocratie athénienne ; le jugement de l'Oreste eschylien est calqué sur la justice « populaire » athénienne ; on trouve ici ou là l'éloge de l'Aréopage ; on dit du mal des tyrans, ou bien on développe ce point de vue, si typique de l'intellectuel athénien des V^e^ et IV^e^ siècles, en vertu duquel le bon régime politique est celui qui se tient au juste milieu, ni oligarchie, ni démagogie populaire[50], etc.

Il n'y a aucune raison de suspecter la bonne foi des Tragiques, d'aller imaginer que leurs allusions à la Cité-Etat « démocratique » du V^e^ siècle sont de la frime, un voile pudique destiné à masquer un manque d'intérêt total pour les problèmes qu'elle pose. Cet intérêt existe, au contraire. Il n'en reste pas moins que, dans *aucune* de leurs

pièces (à l'exception des timides tentatives d'Euripide évoquées plus haut), les Tragiques n'ont cherché ou réussi à faire vivre devant nous une communauté politique, comme Athènes par exemple, alors qu'ils ne sont nullement empruntés lorsqu'il s'agit de faire vivre une passion, une vengeance, une bataille, etc. Les institutions et les mécanismes de la démocratie athénienne restent muets, ils n'ont aucune réalité tragique. Et, surtout, le *peuple* est étrangement absent de la tragédie. Le héros tragique est le plus souvent *solitaire,* privé de toute relation vivante aux autres hommes, au peuple en particulier. On en parle, bien sûr, de temps en temps, comme d'une sorte d'instance vague, capable de manifester son accord ou sa réprobation. Parfois l'allusion est plutôt favorable au peuple, parfois au contraire il est perçu comme une menace sourde, quelque chose de *dangereux* pour la cité, un danger de même ordre que les *femmes* ou les *Barbares.* Par allusions discrètes, la tragédie tisse d'ailleurs un réseau d'analogies entre le peuple, la femme et le Barbare, voire entre le peuple et l'arbitraire divin, cet arbitraire qui fait de l'action humaine une source de souffrances et d'erreurs. Le seul personnage populaire un peu vivant, et, au surplus, assez sympathique, qu'on puisse trouver dans les dizaines de tragédies qui subsistent, est un paysan d'Euripide (le « mari » d'Electre) auquel, par ailleurs, il est impossible de prêter un quelconque relief politique. En définitive, dans les tragédies, le peuple *n'agit pas* et *ne pense pas.* Il est significatif qu'à de très rares exceptions près (un chœur de marins notamment dans une des tragédies, fort peu politique au demeurant[51]), et contrairement à des assertions un peu hâtives, le chœur tragique ne soit *jamais* le peuple en représentation, le peuple, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens *mâles* et *adultes.* Les chœurs sont faits de vieillards ou d'enfants, de femmes, de suivantes, d'esclaves, c'est-à-dire de gens qui se tiennent aux bords de l'activisme politique sur lequel repose la démocratie grecque, ou qui en sont complètement exclus (la position honorifique des vieillards dans la démocratie grecque ne doit pas faire illusion ; elle est plus forte que leur rôle réel).

En résumé, tout se passe comme si le problème *politique* de la cité-État et de la démocratie était au cœur de la préoccupation tragique, mais aussi comme s'il était *impossible* d'aborder ce problème de front. Le résultat est une sorte de gêne tragique à propos de ce qui constitue une bonne partie de son objet propre, une gêne sur laquelle nous aurons à revenir.

La pollution et l'État

La souillure est contagieuse et, de ce fait, pose sous une autre forme

le problème des rapports entre les grandes familles et l'État. Un crime est une souillure, mais elle ne reste pas limitée à l'auteur du crime, elle se transmet de génération en génération, et, aussi elle passe de l'individu ou de la famille et du *génos,* à l'État et à la cité tout entière. On a là un des ressorts essentiels qui permettent de comprendre de quelle façon des affaires privées et familiales se trouvent inextricablement mélangées aux affaires politiques. Le thème littéraire de la souillure contagieuse n'est au fond que la transposition d'une réalité quotidienne que les Athéniens du VI^e^ siècle, lorsque la cité essayait de vivre à côté du *génos,* ont eu tout loisir d'observer et de ressentir douloureusement : les règlements de comptes internes aux grandes familles ou entre grandes familles, les affaires privées des Eupatrides cessaient d'être seulement leur affaire pour devenir aussi celle de la cité. Il est extraordinaire de songer qu'une des mesures prises par l'État athénien en train d'essayer d'émerger au milieu du *génos* aurait été d'obliger chaque Athénien à *prendre parti* dans les querelles des Eupatrides (à s'autocontaminer, en quelque sorte), comme si on avait cherché à soigner le mal par le mal, à inoculer de la souillure, pour que chacun prenne bien conscience de la gravité du mal et se décide alors à l'éliminer radicalement : un exemple de politique du pire qui ne semble pas s'être retournée contre ses auteurs[52]. On notera que, dans la mesure où la souillure devient contagieuse, où, notamment, la souillure privée devient affaire d'Etat, les prescriptions traditionnelles sur les moyens de se *laver* de la souillure et qui consistent en particulier en des rites de lavage au sens littéral du terme, sans être pour autant abandonnées, cessent de donner pleinement satisfaction. Un État souillé, un peuple souillé ne se guérissent pas en plongeant les mains dans des eaux lustrales. Le *génos* et l'État entrant en communication, la lutte contre la souillure nécessite une catharsis d'un autre ordre, une catharsis de l'ordre de la punition, de l'effacement ou de la prévention du crime, qui orientent la curiosité vers une recherche de la faute, de sa nature, des conditions de l'innocence, de la responsabilité personnelle et collective, recherche dont le résultat final sera la destruction des bases de la justice privée du *génos* (caractère « objectif » de la faute indépendante de la question de savoir si elle a été commise délibérément ou non, par ignorance ou en toute conscience, et rattachement de la faute au *génos* et à la lignée plus qu'à tel ou tel individu déterminé). Le mécanisme tragique de la souillure contagieuse est aussi une politisation de cette souillure. Il devient clair que des innocents paient pour des coupables, et de là naît une partie du tragique, parce que *ce* type de contagion devient inacceptable en même temps qu'il reste partiellement inévitable, puisque la tragédie, se refuse à choisir de manière catégorique entre le *génos* et l'Etat.

L'Œdipe roi de Sophocle est peut-être la tragédie où le mécanisme de la souillure contagieuse joue le rôle le plus déterminant. Œdipe est à la fois roi divin et *pharmakos,* celui qui souille la ville par ses crimes, et celui par lequel la ville peut se débarrasser de sa souillure. Œdipe est devenu roi en partie parce que, grâce à sa victoire sur le Sphinx, il a nettoyé Thèbes de ses calamités et souillures antérieures. Ses propres crimes font renaître la souillure thébaine, en même temps qu'ils le souillent lui-même. Son aveuglement et sa fuite du pouvoir ne réalisent pas la catharsis nécessaire, parce qu'Œdipe reste Œdipe, qu'il maudit ses fils coupables à son égard et leur confie en quelque sorte, par là même, la tâche de continuer à souiller Thèbes. Pour sortir de la souillure, il faut sortir du *génos.* Il faut que *l'État* s'en mêle. C'est la leçon implicite d'*Œdipe roi,* et explicite *d'Œdipe à Colone.* Dans cette dernière tragédie, aidé de ses filles, Œdipe a entrepris une longue errance qui constitue les premières étapes de sa catharsis. Il arrive à Athènes et sent à ce moment qu'il va bientôt mourir. Mais les morts grecs, on le sait, continuent à exercer une force maléfique ou bénéfique. Leur tombeau devient un lieu de culte, et le maître de ce tombeau et de ce culte peut espérer utiliser à son profil la force du mort. Là est le calcul de Créon, calcul qui est un élément de la guerre familiale qui continue à opposer à Thèbes Créon aux fils d'Œdipe et ces fils entre eux. Créon veut donc à tout prix, par la persuasion ou la force, amener Œdipe à se faire enterrer en territoire thébain ou, plus exactement, à la limite du territoire, pour avoir le mort à sa disposition. Les choses sont claires pour Œdipe : s'il se laisse faire, il continuera, par-delà la tombe, à alimenter la guerre familiale. C'est pourquoi il demande et obtient du roi d'Athènes, quitte à ce que ce dernier s'attire l'hostilité de Créon et de Thèbes, de se faire ensevelir en territoire athénien. La portée de son geste est claire : c'est le refus catégorique d'aider Créon contre ses fils, ou l'un de ses fils contre l'autre, c'est-à-dire le refus radical de continuer ce à quoi il s'est prêté jusque-là, c'est-à-dire l'*enfermement dans la guerre familiale.* Il ne pardonne pas leur trahison à ses fils, mais il se refuse désormais à faire de son ressentiment un élément de guerre familiale. Il faut dire d'ailleurs qu'il y est contraint, puisque seules ses filles lui sont restées fidèles, et qu'un chef de famille grec ne peut décemment pas confier à des femmes le soin d'assumer le destin d'un lignage. Œdipe *sort* du cercle infernal, et achève sa catharsis par sa propre mort et par la façon dont il la gère. Il acquiert ainsi la possibilité de devenir la puissance tutélaire, mais la puissance tutélaire d'un *Etat* (Athènes sûrement, Thèbes peut-être), et non plus d'une famille. En même temps, il n'aurait pu réussir cette catharsis s'il n'avait reçu l'appui de l'*État* athénien, en la personne de son roi, qui agit ici en chef d'État, non en chef de *génos.* Y aura-t-il guerre entre Athènes et Thèbes à

propos de la tombe d'Œdipe ? Nous n'en savons rien. Mais il est clair que, ce que Sophocle a voulu nous dire, c'est qu'on ne peut en finir avec les souillures contagieuses si ce n'est par la victoire de l'État sur le *génos,* même si la substitution de l'État au *génos* ne garantit pas la paix à tout jamais : au moins les risques de conflit subsistants ne revêtent pas le caractère inévitablement *récurrent* des guerres familiales. Des Etats peuvent se faire la guerre, mais ils peuvent aussi conclure la paix. Le conflit d'État n'a pas le caractère *contagieux* du conflit familial.

La catharsis finale de l'Oreste d'Eschyle est un processus du même ordre. C'est l'État athénien, la démocratie athénienne, le vote d'un jury qui achèvent de laver Oreste de son crime. Lui aussi se libère en passant du *génos* à l'État. On comprend mieux maintenant l'importance de l'œuvre de « persuasion » effectuée par Athéna auprès des Erinyes. Le fait qu'elles acceptent signifie non seulement que le risque de contagion s'atténue du côté des humains (Oreste ayant cessé d'être contagieux), mais encore que les dieux eux-mêmes renoncent en partie à la fatalité du mal et de sa récurrence.

L'individu tragique

Il ne faudrait pas croire pour autant que le recours fréquent des Tragiques aux idées de souillure, de pollution, de purification, signifie qu'ils nous donnent là le dernier mot de ce qu'ils ont à dire sur le problème. Elles conduisent inévitablement à la conclusion que, dans de nombreuses circonstances, le malheur frappe des individus et des groupes qui n'ont rien fait pour s'attirer ce malheur, sinon de se trouver malencontreusement dans le champ de la pollution active. Les Tragiques ne se satisfont pas nécessairement de cette « solution ». Aussi, utilisant un procédé dont nous avons déjà vu et verrons encore l'importance qu'il revêt dans l'art tragique, mettent-ils l'idée de pollution *en tension* avec une autre idée, qui est celle de la *responsabilité personnelle* du héros dans ce qui lui arrive. Cette mise en tension signifie que la tragédie décrit un combat entre deux principes d'« explication » du malheur humain et qu'il n'est guère raisonnable d'imaginer que l'un ou l'autre de ces principes puisse l'emporter définitivement. Très souvent, le malheur qui frappe le héros est *à la fois* quelque chose qu'il subit sans y être pour rien (il paie pour sa lignée, par exemple, ou parce qu'il est manipulé par un dieu), et quelque chose qui découle de sa propre volonté et engage sa responsabilité. Les Tragiques nous disent de manière oblique qu'on ne peut pas s'en tenir à l'explication par la pollution, qu'il faut bien, quelque part, mettre en cause les responsables réels du malheur humain, et *limiter* la punition à ces responsables ; en même temps, le phénomène de la pollution, ainsi relativisé ou indirectement contesté, n'est pas nié pour autant, et continue à jouer son rôle.

De la sorte, dans les interstices d'un combat qui ne paraît mettre en cause que deux entités collectives, le *génos* et la cité, se glisse l'*individu* grec[53]. On le voit déjà apparaître dans le thème de la *solitude* du héros tragique dont il a été question, et sur laquelle on reviendra[54]. Mais la solitude n'est que la forme extrême de l'existence d'un individu qui, en tant que tel, joue un rôle dans la plupart des tragédies. L'individu tragique n'est d'ailleurs pas le premier : avant lui, il y a eu le héros épique et l'individu de la poésie lyrique. Mais l'apparition du civisme grec crée quelques-unes des conditions politiques de l'émergence de l'individu comme auteur de ses propres œuvres. En vérité, l'émergence de l'individu comme sujet de la pensée et de l'action représente une telle mutation dans l'ordre de la représentation mentale postmythologique qu'elle ne s'accomplit qu'avec beaucoup de difficultés, de lenteurs, d'hésitations et de discrétion chez les

Tragiques eux-mêmes. C'est ce qui explique les nombreuses controverses chez les commentateurs, jalonnées par l'idée que l'individu n'existe pas encore « vraiment » chez les Tragiques. Suzanne Saïd a étudié avec minutie la longue, hésitante et incomplète maturation des idées de volonté et de responsabilité chez les Tragiques grecs[55], qui est en même temps la démarche qui mène de la justice « objective » du *génos* à la justice « subjective » de la cité-État, voire d'une hypothétique justice divine à une authentique justice humaine. Les Grecs n'ont pas formé de représentation claire et univoque du libre arbitre, de la responsabilité, du devoir au niveau de l'individu. Il n'empêche que, chez les Tragiques notamment, apparaissent et jouent un certain rôle des notions comme celle de responsabilité subjective ou d'intention personnelle de l'agent, ainsi que la distinction entre l'acte commis malgré soi et l'acte commis de plein gré.

Il existe une autre tradition des commentateurs qui consiste à nier l'existence d'un individu tragique, en arguant du fait qu'en général les héros tragiques n'ont aucune « unité psychologique » et ne possèdent pas de « vie intérieure ». Bref, la tragédie ne s'intéresse pas à la peinture des caractères. Et il est vrai que nombre de héros tragiques s'empêtrent dans leurs contradictions, réelles ou simulées, disant une chose et son contraire ou changeant de comportement sans aucun souci de mise en cohérence. De là à conclure à l'absence de psychologie individuelle, il y a un pas qu'il faut se garder de franchir trop vite. Je ne vois pas comment on peut parvenir à fermer les yeux sur l'incroyable biais « caractériel » de personnages comme Clytemnestre, Antigone, Œdipe ou Etéocle, sans même évoquer les héros d'Euripide. Au surplus, il m'apparaît que cette tradition critique part d'un présupposé naïf : celui selon lequel, s'il existe quelque chose comme l'individu grec, cet individu n'a de vraie réalité que s'il ressemble à l'individu *moderne,* avec l'« unité psychologique » que lui ont prêtée notre littérature et notre culture. On interprète l'« incohérence » de nombreux héros tragiques comme une preuve de l'absence d'un « authentique » individu grec, alors qu'à mon sens cette « incohérence » est *voulue* et *délibérée* de la part des Tragiques, et qu'elle veut rendre compte du déchirement que provoque chez chaque homme grec son combat avec les apories et les mystères de l'action humaine. C'est *parce qu'il* commence à être un individu que le héros tragique étale ses « incohérences » : il n'y aurait en lui nulle incohérence s'il continuait à adhérer totalement à son *génos* ou s'il avait appris à se confondre complètement avec la cité-État. Enfin il ne faut pas oublier que l'ignorance de la « psychologie » humaine imputée (à tort, semble-t-il, pour une large part) à Eschyle ou Sophocle fait place au contraire chez Euripide à une grande attention portée à la « peinture de caractère ». On évoque même, à son propos,

l'« embourgeoisement » de la tragédie, l'abandon partiel de la figure grandiose du héros pour celle des petits caractères de la quotidienneté grecque qui ont perdu leur « idéal » et gagné beaucoup de petits travers « psychologiques ». Euripide est un Tragique qui est en train de sortir de la tragédie pour faire de la comédie, de la tragi-comédie, ou du drame bourgeois : on a fait mille fois cette observation. Et l'on est alors tenté d'en conclure que c'est seulement avec Euripide qu'in *extremis* l'individu fait son entrée dans la tragédie (en précipitant, par là même, son agonie). Ce n'est pas mon impression. La tragédie fait une place à l'individu avant même Euripide. Ce qui est vrai, par contre, c'est que cet individu connaît chez Euripide une importante mutation dont on peut dire, en simplifiant les choses, qu'elle s'analyse comme sa *dépolitisation* partielle : les problèmes qu'affrontent les personnages d'Euripide sont, beaucoup moins que chez Eschyle ou Sophocle, des problèmes qui naissent de leur affrontement au politique, au *génos* et à la cité, et beaucoup plus des problèmes qui naissent de la vie privée et familiale. En ce sens, il est exact qu'Euripide prépare la mise à mort de la tragédie grecque, et ménage la transition vers la « Nouvelle Comédie » qui accompagnera la déchéance de la cité-État. Ce n'est pas en soi l'émergence de l'individualisme qui est incompatible avec la tragédie (comme le montreront d'ailleurs tous les avatars de la tragédie dans les littératures occidentales jusqu'à nos jours) : c'est la transformation du contenu même de l'individualisme.

Il faut bien voir que le fonctionnement même de la cité-État, notamment dans sa variante démocratique, ne saurait s'effectuer correctement en l'absence de l'émergence de l'individu en tant que sujet *politique :* électeur, « militant », juge, magistrat, décidant et agissant en matière politique en tant qu'individu censé être autonome, responsable, maître de son destin politique et personnel, dégagé de ses fidélités à la famille ou au clan, libre même d'interpréter la parole divine, le dogme n'existant pas et l'*interprétation* des oracles faisant presque partie des devoirs élémentaires du citoyen et du soldat. Les fidélités qui sollicitent chaque citoyen se multiplient, et ce phénomène, comme le souligne Vickers, tend à accroître le rôle de l'individu dans la *polis.* La communauté *politique* se définit de plus en plus comme une collection *d'individus,* dont chacun est censé être l'égal des autres et constitue l'« atome » politique élémentaire, ainsi que le montrent symboliquement des pratiques comme le droit égal de tous à parler à l'Assemblée du peuple (en respectant le droit des vieillards de prendre la parole en premier), le vote à main levée (et non par acclamations), le tirage au sort individuel pour les nominations, etc. L'individu émerge donc sous une nouvelle forme avec la *polis* et pour elle – loin que, comme on le dit quelquefois, il ne

s'abîme dans la cité et n'existe qu'en fonction d'elle – , et il n'est pas étonnant que la tragédie, qui nous raconte à sa manière le sort de la *polis,* rende compte de cette émergence.

L'« individuation » de Nietzsche[56] a peu de chose à voir avec l'individu tragique tel qu'on a essayé d'en tracer les contours et il reste sans doute vrai que la similitude des mots ne doit pas gommer artificiellement la différence de préoccupations ou de niveau d'approche. Cette différence existe et est importante. Il existe pourtant une convergence intéressante. Quand on se laisse aller à Dionysos, dit en substance Nietzsche, on devient *indifférent au politique,* voire hostile. Apollon, au contraire, est le dieu bâtisseur et protecteur de la cité-État. Nietzsche établit une équation explicite entre l'Etat, le patriotisme et l'individuation, de même que l'équation symétrique entre le dionysisme fusionnel et l'apolitisme. Il observe en même temps que c'est grâce à la tragédie que les Grecs du temps des guerres médiques, secoués par le démon dionysiaque, ont connu en même temps une floraison vigoureuse et constante du « sentiment politique le plus élémentaire ». De sorte qu'à partir du point de vue de Nietzsche, infiniment éloigné de celui qu'on a adopté en essayant d'apercevoir le rôle de l'individu dans la tragédie, on parvient à un résultat étrangement proche : l'évident intérêt de la tragédie pour le politique (un intérêt qui ne satisfait guère Nietzsche et dont il essaie même, çà et là, de nier l'existence) et la non moins évidente relation « naturelle » entre l'essor de la *polis* et celui du « principe d'individuation ». Le « grand Tout » du *génos* s'affronte à l'« apparence » de la polis-parcelle, et la tragédie, vue à travers le prisme nietzschéen, rend compte de cet affrontement, non sans une certaine complaisance pour l'individuation, c'est-à-dire la *polis.* Dans la mesure où elle est mal à l'aise avec l'indifférenciation et la fusion cosmiques, la *polis* se prépare des problèmes du côté de la transcendance, et la tragédie en est consciente.

L'individu, le *génos,* l'intérêt général

Ajax et *Philoctète* sont deux tragédies de Sophocle qu'il est inhabituel, à ma connaissance, d'examiner ensemble[57]. Je vais pourtant le faire, en essayant de montrer qu'elles portent, avec des variantes importantes, sur le même problème. Il ne s'agit plus d'histoire de famille à proprement parler, en ce sens qu'on ne nous fait plus le récit, mille fois repris, de règlements de comptes à l'intérieur du *génos.* Ce que l'on nous raconte, c'est ce qui se passait quand le *génos* tenait lieu d'Etat, et de ce point de vue, commençait à montrer ses limites. Ces deux tragédies sont rapprochables par le problème

politique qu'elles posent.

Ajax et Philoctète sont deux héros solitaires rejetés par l'armée des Grecs qui assiège Troie[58]. En querelle avec d'autres chefs grecs, Ajax croit s'attaquer à eux, mais, pris par un coup de folie (un mauvais tour que lui joue la déesse Athéna), il s'en prend à du bétail innocent qu'il confond avec ses ennemis. Revenus de sa folie, il comprend qu'il a ainsi perdu son honneur et qu'il s'est mis au ban de l'armée. Philoctète, lui aussi en conflit avec d'autres chefs grecs, a été abandonné par l'armée, blessé et complètement seul, sur l'île de Lemnos. Leur solitude, leur retranchement social, a la même origine : ils considèrent qu'ils ont été victimes d'injustices de la part d'un *génos* particulier, celui des Atrides, et entrent en lutte avec ce *génos.* Tous deux vouent une haine particulière à Ulysse qui n'est pas de la famille des Atrides, mais qui s'est fait, selon eux, l'instrument perfide des menées de cette famille. Leur révolte et ce qui en résulte – la sécession pour l'un, la proscription pour l'autre – les coupent, non seulement de l'armée, mais même de leur propre famille. Philoctète, seul dans son île, ne peut compter sur l'aide de personne. Ajax ne peut envisager un instant de rentrer chez lui et de retrouver les siens, après le déshonneur entraîné par son coup de folie. Il repousse même avec une brutalité et une goujaterie sans nom l'aide qu'essaie de lui apporter sa femme Tecmesse et aggrave encore, s'il est possible, son isolement par son attitude. Ce n'est peut-être d'ailleurs pas un hasard si Sophocle accumule les précisions curieuses sur la famille proche d'Ajax. Tecmesse, sa femme-captive, est socialement déchue. Teucros n'est pas le « vrai » frère d'Ajax, parce qu'il a pour mère une reine captive et esclave. Teucros est lui-même un archer qui a la réputation de ne pas très bien se battre, bref un guerrier de second choix que Ménélas traite comme tel. On croirait lire la description d'une famille aristocratique en train de se défaire. Au point que l'on peut se demander si, en marge du problème politique central qui oppose raison d'Etat et raison du *génos,* Sophocle n'ajoute pas l'évocation d'une lutte sourde opposant les « vraies » familles aristocratiques et celles qui n'ont pas su protéger la pureté du lignage.

Jusqu'ici, il semble qu'on ne nous conte que des faits et méfaits d'une famille particulièrement virulente, celle des Atrides, et de ses représentants devant Troie, les deux frères Ménélas et Agamemnon. Seulement, il se trouve qu'Agamemnon a été élu chef de toute l'armée grecque en campagne. L'armée grecque n'est pas la famille des Atrides. Elle représente ce qui, dans le contexte proto-étatique qui est le nôtre, se rapproche le plus de ce qu'il faut bien appeler l'Etat ou l'intérêt général, un intérêt qui, en tout cas, dépasse celui d'un *génos* particulier. C'est d'ailleurs parce qu'ils sont à la tête de l'armée, et non en tant qu'Atrides, qu'Agamemnon et Ménélas bénéficient de l'aide et

de la « complicité », jusqu'à un point qui restera à examiner, de gens comme Ulysse ou Néoptolème qui ne sont pas des Atrides, qui n'ont pas de raison particulière de soutenir cette famille ou qui, même, comme Néoptolème (en tant que fils d'Achille), ont des raisons de lui en vouloir. Si Ulysse et Néoptolème agissent comme ils le font, c'est parce que, à la différence des Atrides *et* d'Ajax ou Philoctète, ils parviennent, eux, à dépasser le point de vue étroit du *génos* et des conflits interfamiliaux, pour se placer au niveau de l'intérêt de l'armée et des Grecs en général. Ulysse ne s'explique pas sur ce point, mais tout le comportement que lui prête Sophocle nous le montre comme un homme qui se situe au-dessus de l'horizon de la vendetta et de la famille. Le personnage de Néoptolème est encore plus significatif : peut-être parce qu'il est tout jeune, qu'il arrive après les autres au siège de Troie et n'a donc pas été partie prenante aux querelles antérieures, il exprime explicitement la nécessaire prise en compte de l'intérêt général[59]. C'est pour le bien de l'armée tout entière et de l'ensemble des Grecs qu'il faut parvenir à ramener Philoctète et ses armes à Troie. Néoptolème parle à Philoctète d'obéissance aux pouvoirs établis, de justice et d'intérêt alliés[60], ce qui est un langage *politique* de citoyen soucieux du bien de l'État[61]. Philoctète, lui, ne parvient pas à dépasser l'horizon du *génos,* de la guerre privée, à accéder à ce que l'on pourrait appeler la conscience politique, et le dit fort clairement au chœur[62] : « Périssent et Ilion et tous ceux qui l'assiègent et tous ceux qui ont eu le cœur de me rejeter pour un pied malade. » A Néoptolème qui l'adjure de ne pas se crisper sur son ressentiment, ne fût-ce que pour son propre bien, Philoctète avoue sa totale incompréhension[63] : « Et dans ton cas, justement, c'est là aussi ce qui m'étonne : tu ne devrais pas toi-même aller à Troie, et tu devrais m'en écarter aussi, puisqu'il s'agit d'hommes qui t'ont fait injure, qui t'ont volé les honneurs paternels. Et te voilà prêt au contraire à partir te battre pour eux, te voilà qui veux m'y forcer de même. » Ni lui ni Ajax, jusqu'au bout, ne sortiront de l'horizon étroit du *génos* et de la guerre privée.

Après tout, Ajax et Philoctète ne font qu'adopter un comportement qui est exactement symétrique à celui *des Atrides eux-mêmes.* Agamemnon et Ménélas, à la tête de l'armée, *continuent* à se conduire en chefs de *génos,* non en hommes d'Etat. Eux non plus *ne sont pas* des politiques. Là est le ressort tragique central de ces deux pièces de Sophocle : la conduite des affaires publiques revient à des gens qui sont incapables de dépasser la mentalité privée des chefs de bande familiale. Agamemnon est *à la fois* le chef des Atrides et le chef de l'armée[64]. Rien encore ne lui interdit de penser que le bien de tous se confond avec le bien des Atrides, et de mener par conséquent la guerre de Troie comme si elle était la guerre des Atrides. C'est une

chose que sentent bien les Grecs de l'armée. C'est pourquoi, bien qu'Agamemnon ait été *élu* par elle comme général en chef, les Grecs peuvent ne pas se sentir *complètement* liés par cette élection et ne retenir des Atrides que ce qu'ils sont, en effet, pour une large part : des « rois » privés, au milieu d'autres rois qui les valent bien. Ajax est très conscient de cette réalité *politique,* et ne l'envoie pas dire aux Atrides. Tout se passe donc comme si la nécessité de l'Etat était posée et niée en même temps, et comme s'il restait possible, en permanence, de revenir sur son début d'existence. Nous sommes dans le cas de figure le plus clair et le plus pur de ce que l'on appelle communément la « transition » : le passé, en train de mourir, fait preuve d'une dangereuse vitalité.

Dans cette situation, les attitudes des personnages vont de l'enfermement complet dans la logique du *génos* jusqu'à la prise de conscience plus ou moins complète et plus ou moins ferme du nécessaire dépassement de cette logique. Mais ce dépassement pose de difficiles problèmes. C'est surtout dans *Philoctète* qu'on en prend conscience. *A priori,* on peut s'étonner du caractère incroyablement compliqué de la machination montée par Ulysse pour tenter de ramener Philoctète devant Troie : faire quitter l'île à un homme seul, blessé, et qui, au surplus, n'en peut plus de cette solitude et cherche à partir avec une sorte de frénésie, ne paraît pas exiger un luxe de ruses et de précautions tel que celui qui est déployé dans la pièce. Mais c'est que le piège sophistiqué d'Ulysse, en réalité, est indispensable à la mise en lumière, et des enjeux politiques en question, et des positions, hésitations, retournements des personnages face à ces enjeux, y compris d'Ulysse lui-même.

De ce point de vue, l'intrigue de Sophocle est criblée d'« inconséquences » et d'« incongruités » qui donnent fortement à réfléchir. Par exemple, c'est seulement le retour de Philoctète lui-même devant Troie, et pas seulement la récupération de son arc fabuleux, qui permettra la victoire des Achéens et satisfera ainsi l'intérêt général. En outre, ce retour doit être le fruit de la seule persuasion. Seulement Sophocle se garde bien de nous en avertir dès le début. La chose n'est manifeste qu'à l'extrême fin de la pièce : jusque-là, ni Sophocle, ni nous, ni les personnages de l'action n'en paraissent avertis. Ulysse, par exemple, croit jusqu'au bout que la persuasion ne donnera rien avec Philoctète et, juste avant le dénouement, est prêt à se contenter de la saisie de l'arc, en laissant Philoctète aller où bon lui semble. Ce qu'Ulysse lui-même ne sait pas, comment se fait-il que Néoptolème paraisse le savoir, lui qui, pressé par le chœur des marins de s'emparer de l'arc et d'abandonner Philoctète, objecte que l'arc, séparé de Philoctète, n'a aucune utilité ? D'où vient qu'il parle de persuasion à Ulysse, dès le début de la pièce,

dans l'ignorance complète de la prophétie qui fonde la nécessité de ce recours à la persuasion ? Comment expliquer, en l'absence de tout indice fourni par Sophocle, pourquoi il change brusquement d'attitude entre le vers 526 où il presse Philoctète de monter sur son bateau parce que le vent est favorable, et le vers 639 où il le dissuade de prendre la mer parce que le vent est défavorable, ce qui sonne comme un pieux mensonge ? Si Ulysse est ignorant de la nécessité du retour personnel de Philoctète à Troie et du recours à la persuasion et s'il ne croit guère à cette dernière (bien qu'il s'y emploie une fois), comment se fait-il qu'il envoie un faux marchand à Néoptolème qui *commence* à dévoiler sur quoi repose cette double nécessité, c'est-à-dire un ordre divin transmis par une prophétie d'Hélène ? Que n'en prend-il acte lui-même ? Et, s'il s'agit d'informer Néoptolème ou de nous informer nous-mêmes, pourquoi choisir un messager qui est un fieffé menteur auquel personne ne peut accorder foi, et dont le propos n'est en effet pris au sérieux par personne, sur le moment ? On frôle apparemment les sommets de l'absurde : Ulysse écarte la persuasion, ramène la question sur le tapis par messager interposé, mais un messager douteux qui fait de son initiative un véritable acte manqué.

Cette « incongruité planifiée » n'a pas laissé d'intriguer de nombreux commentateurs. Il existe une autre situation « littéraire » truffée d'« inconséquences » : celle de *l'Odyssée,* avec ses lourdes et inutiles complications quant à la façon dont Ulysse se fait reconnaître des siens, l'incertitude quant à la question de savoir si Pénélope a ou n'a pas reconnu Ulysse au moment où elle lui propose l'épreuve de l'arc, l'équivoque savante de la relation de Pénélope au pouvoir royal. On a le droit de songer à une explication possible de cette incongruité planifiée : la nécessité et la difficulté pour un prétendant au pouvoir de retrouver ou recréer un *génos.* Il se peut que les incohérences de *Philoctète* remplissent un rôle analogue et qu'elles aient pour but de montrer la difficulté de savoir en quoi consiste la raison d'État et quels sont les moyens appropriés pour la faire triompher. Dans *Philoctète* comme dans *les Euménides,* elle consiste en définitive à dépasser les querelles et rancunes personnelles ou « gentilices », et elle implique le recours à la persuasion. Mais ni Ulysse, ni Néoptolème, ni nous-mêmes à leur suite ne le savons dès le départ. On l'apprend progressivement, à travers une longue valse-hésitation dont l'effet paradoxal est de rendre d'autant plus évident, *in fine,* ce qui ne l'est nullement au départ et durant une bonne partie de la pièce. La ruse tragique retrouve ici la ruse épique : la vérité ne s'assène pas, elle se distille obliquement. Et, pour les personnages de *Philoctète,* y compris Ulysse, elle recoupe un véritable apprentissage politique qui fait voir à la fois les limites et faiblesses de la violence et du mensonge, et l'extrême difficulté de la persuasion.

Ce qui me paraît guider Ulysse, et Sophocle du même coup, c'est la question de *l'efficacité* des moyens mis au service de la raison d'Etat, pas seulement celle de leur moralisme ou immoralisme. Le problème politique pur qui est posé est le suivant : comment est-il possible de faire triompher la raison d'État, l'intérêt général, sur les pulsions apolitiques et bornées du monde héroïque enfermé dans ses querelles privées et lignagères, *y compris* les pulsions qui animent le vertueux Néoptolème ? Ce qu'il s'agit de savoir, c'est si la raison d'État a su se doter de l'arme politique nouvelle dont elle a besoin pour dépasser les règlements de comptes privés ou familiaux. Eschyle fait tout pour nous convaincre de la difficulté de la chose : chaque tentative de persuasion de Philoctète (par Néoptolème, par Ulysse, par le chœur « démocratique » de marins) est menée de façon si maladroite qu'elle ne peut qu'échouer. Et, finalement, Néoptolème rompt la solidarité politique avec Ulysse, ce qui est bien un constat d'échec de la morale en la matière : Néoptolème préfère renoncer à la victoire des Grecs à Troie plutôt que de l'obtenir de façon immorale. Ulysse, qui le menace alors de la vengeance de toute l'armée grecque (et non de la seule vindicte des Atrides, notons-le en passant), est et reste jusqu'au bout le seul personnage authentiquement politique de la pièce.

Cela n'enlève rien au rôle clef joué par Néoptolème, dont l'importance symbolique est d'ailleurs accrue par le fait qu'il est le fils du prestigieux Achille, le chevalier grec par excellence (Sophocle revient avec insistance sur cette filiation). Néoptolème est déchiré entre sa conscience politique, qui le fait solidaire d'Ulysse même dans ses désaccords avec ce dernier, et un sens de la dignité humaine qui l'oblige à penser qu'on n'a pas le droit d'utiliser n'importe quel moyen, fût-ce pour la cause de l'intérêt général. Sa révolte contre la tromperie dont Philoctète est la victime et lui-même l'agent (on fait croire à Philoctète qu'on va le ramener chez lui) a elle aussi un sens politique : à quoi bon se battre pour l'État ou pour l'intérêt général si cela signifie devoir recourir à des moyens aussi vils ? Il faut que les choses se passent dans la clarté, par la négociation, en refusant à la fois le mensonge et la force : c'est le message clair qu'exprime toute l'attitude finale de Néoptolème. Et je souligne, au passage, la complexité du personnage d'Ulysse sur ce point : il ne s'entête ni dans la ruse ni dans la force. Son stratagème dévoilé, il n'insiste pas. Reste l'emploi de la force, mais Ulysse, qui sent peut-être qu'elle ne constitue pas une solution véritable[65], se décide *in extremis* à un compromis typique : Philoctète ne veut pas venir ? Eh bien, qu'il reste ! Je me contenterai d'emporter ses armes (elles sont nécessaires à la victoire sur les Troyens) et j'espère qu'en combattant avec elles à la place de Philoctète, le résultat final, la victoire sur Troie, sera quand même obtenu. Du côté d'Ulysse, et pas seulement du côté de Néoptolème, on

perçoit comme une sorte de méta-message qui, à la vérité, est celui de Sophocle : il faut à l'État naissant un minimum de *morale* politique, et c'est là que le problème politique rejoint le problème moral, sur lequel insiste tant Kitto.

Ceci dit, Sophocle doit encore régler un problème redoutable : dans une situation où l'« État » a à sa tête des gens qui n'agissent qu'en fonction de leurs égoïsmes familiaux ou personnels[66], où les victimes de ces gens elles-mêmes participent du même univers « apolitique », où ceux qui, tels Ulysse ou Néoptolème, échappent à cet univers se situent en quelque sorte *en marge* des protagonistes principaux et ne peuvent qu'essayer de peser sur l'issue sans en décider vraiment, où est la *solution* politique ? La réponse implicite de Sophocle est claire : il n'y a *pas* de solution tant qu'on reste dans la logique du *génos,* ou, s'il y en a une, elle est de l'ordre de la fantaisie ou du miracle. Prenons Ajax. Il est pris dans un *double bind* effrayant : il lui faut ou vivre noblement ou mourir noblement[67], et il ne peut faire ni l'un ni l'autre. Rentrer dans sa famille, déshonoré ? Impossible. Aller se faire tuer au front ? Les Atrides seraient trop contents. Ruminant le problème, il trouve la solution : elle consiste à se suicider, en un geste qui est bien autre chose que l'acte de désespoir d'un homme qui ne peut continuer à vivre dans le déshonneur. Son suicide est à la fois un *sacrifice* quasi religieux et un acte de *vengeance* contre les Atrides qui va leur attirer les pires ennuis[68]. Il faut se souvenir ici que les Grecs ont pour le suicide du respect : ils le considèrent comme un acte de courage, parfois un acte politique et une manifestation de liberté suprême. Ainsi, du côté d'Ajax, il y a *relance* du jeu de la vendetta entre grandes familles et on n'en sort pas : les Atrides me détruisent, les Atrides seront détruits. Du côté des autres protagonistes, les choses ne vont pas mieux. Ménélas et Teucros (le frère d'Ajax) se défient interminablement, Agamemnon s'oppose longtemps à ce que les honneurs funéraires soient rendus à Ajax et se déclare l'ennemi éternel de ce dernier et des siens. Il est vrai que Ménélas, dans la discussion, utilise des arguments d'homme d'État et semble se comporter en responsable politique. Il évoque la nécessité d'une discipline militaire et civique, et il rappelle, comme le veut la tradition de pensée grecque, que cette, discipline fait appel à la crainte : Créon dans *Antigone,* les Érinyes et Athéna chez Eschyle ont parlé dans le même sens. Seulement, si Ménélas a des velléités d'homme d'État, il n'en a pas la stature et son vernis politique craque vite devant les vieux réflexes de la vendetta clanique. Il revient à Ulysse, une fois de plus, cet Ulysse qu'Ajax considérait comme un ennemi, au même titre que les Atrides, de faire ce qu'il peut, dans cette situation sans issue. Ce qu'il peut, c'est-à-dire arracher à Agamemnon le droit d'enterrer honorablement Ajax[69], ce qui lui vaut d'être « réhabilité » par

Teucros[70]. En même temps, Teucros endosse à son compte la malédiction de son frère contre les Atrides. La guerre du *génos,* comme celle de Troie, aura donc lieu. Et Sophocle nous abandonne sur ce non-dit fondamental : il n'y a vraiment aucune raison pour que cela finisse un jour. Ulysse montre à la fois la direction de la solution, et l'extrême difficulté d'y parvenir. Car elle doit ressortir à la fois à la logique aristocratique héritée du *génos,* et transcender cette logique. Dans *l'Iliade,* qu'elle révélait un mécanisme autoréférentiel subtil en fonction duquel l'aristocratie est à elle-même le fondement de sa propre valeur. Le mécanisme est subtil parce que l'aristocratie ne s'y présente pas en tant que *groupe* et groupe *social,* mais à travers les héros individuels qui la composent. Il y a autoréférence, mais autoréférence indirecte, obtenue par le dédoublement entre le groupe et les individus qui en font partie. Chaque héros se définit dans et par le regard de l'autre. Il ne se réfère pas à lui-même, mais au jugement des pairs, étant entendu que ce jugement peut seulement confirmer ce qu'il est déjà, un héros. Le jugement des pairs a un contenu autoréférentiel évident, y compris au niveau du héros individuel lui-même.

De ce point de vue, le suicide d'Ajax est une claire manifestation d'autoréférence héroïque, un appel au jugement des pairs. Or cet appel *échoue,* quand il est adressé aux Atrides, incarnation du pouvoir aristocratique. Les Atrides commencent par refuser qu'Ajax soit enterré avec tous les honneurs dus à un héros. L'autoréférence héroïque ne fonctionne pas, et elle ne fonctionne pas parce que les Atrides ne veulent pas renoncer à leurs haines personnelles, *conformément* à la logique aristocratique et à celle du *génos.* C'est dans ce cadre que le geste d'Ulysse qui consiste à arracher le droit d'Ajax à des funérailles décentes est un geste *politique,* loin d'être, comme le pense Poe, une péripétie d'une querelle burlesque dans laquelle Ajax est finalement l'objet jusqu'au bout dérisoire de la pitié de son pire adversaire. Ce qu'Ulysse fait triompher, c'est le dépassement politique des querelles privées entre aristocrates, politique parce qu'il est imposé aux chefs politiques de l'aristocratie. En ce sens, il y a une issue au problème : l'autoréférence héroïque peut se poursuivre, à condition de recourir à une attitude politique *nouvelle* par rapport au comportement habituel des aristocrates. Mais Teucros, qui comprend évidemment la portée du geste d'Ulysse, n'en persiste pas moins (parce qu'il est, socialement, pas très « net » ?) dans sa logique de vendetta et de revanche.

Par contre *Philoctète* finit « bien ». A quelques lignes de la fin, la situation paraît pourtant sans issue. Philoctète ne veut rien entendre et s'enferme dans sa rancœur privée contre les Atrides. Néoptolème, qui a échoué dans sa tentative de persuasion et qui refuse et l'emploi de la

force et la ruse, se range à la solution qui consiste à laisser Philoctète rentrer chez lui (ce qui revient à abandonner l'espoir de gagner à Troie, et à démissionner « politiquement » parlant). Ulysse, dont la ruse a échoué, penche pour ce qui est probablement un mauvais compromis : laisser Philoctète libre de sa personne, mais lui prendre ses armes[71]. Les choses sont donc vraiment mal parties, si le problème est de trouver des moyens *honorables* de servir l'intérêt *général.* C'est alors que Sophocle nous fait le coup d'Héraclès : deux pages avant la fin, il surgit et, en deux coups de cuiller à pot, convainc un Philoctète extasié : il sera guéri et aura une vie glorieuse. Le miracle de la conversion de Philoctète est d'autant plus extraordinaire qu'on n'a pas ici, comme dans *les Euménides* entre Athéna et les Erinyes, d'arguments et d'enjeux *nouveaux* propres à emporter la conviction. Héraclès ne dit rien d'autre ou de plus que ce qu'a pu dire Néoptolème. Philoctète se trouve dans la situation même pour laquelle il a exprimé une constante horreur : retrouver les Atrides et les guerriers grecs, qu'il méprise (Thersite…), et être humilié de ces retrouvailles mêmes. Ce qui était inimaginable l'instant d'avant ne suscite plus aucune objection. Philoctète part pour Troie. Que dire de ce genre de « solution » ? Peut-être aurions-nous tendance à n'y voir qu'une commodité, une fin plaquée dont Sophocle aurait bien pu s'abstenir. Ce serait oublier que Sophocle paraît se donner beaucoup de mal pour nous *persuader* du caractère artificiel, arbitraire, de cette fin heureuse. Sophocle a soigneusement bouché une à une toutes les issues humaines possibles. Il se fait ainsi piéger, mais c'est *lui* qui a monté le piège, peut-être avec une raison précise. Cette raison, pour Kitto, est que Sophocle veut nous convaincre qu'il y a bien une justice divine et qu'elle seule peut sortir les hommes des mauvais pas où les mènent leurs mauvaises actions. Si quelqu'un se fait avoir dans cette pièce, poursuit Kitto, c'est finalement bien Ulysse. J'avoue que cette dernière remarque me laisse perplexe. A l'issue, de la pièce, il y a des vainqueurs (Néoptolème, la raison d'Etat), mais *il n'y a pas de vaincus :* ni les Atrides ni Ulysse ne sont punis de leur « méchanceté » réelle ou supposée. D'où un premier message politique de Sophocle : la persuasion, la raison d'Etat, l'intérêt général exigent qu'on ne rende pas nécessairement mauvais coup pour mauvais coup, qu'on renonce à l'engrenage de la vengeance et de la guerre privée. On croirait entendre parler l'intelligence politique, celle par exemple qui a conduit les démocrates athéniens à proclamer la remarquable amnistie politique qui a suivi la chute des Trente Tyrans et le retour de la démocratie. C'est bien d'amnistie qu'il s'agit en fait dans *Philoctète.* Le message me paraît plus politique que théologique, et rejoint bien celui d'Athéna dans *les Euménides.* Il est tout de même gênant pour l'idée de justice divine attribuée à Sophocle que, comme Kitto l'observe lui-

même, Néoptolème et même Philoctète (d'une certaine manière) ne puissent gagner qu'en donnant du même coup la victoire aux vilains Atrides. Kitto en déduit que Sophocle superpose une fin idéale sur la fin réelle, et s'arrange pour maintenir ces deux fins séparées. Je crois au contraire que Sophocle a délibérément cherché à rendre indissociables les deux éléments du message : Philoctète et Néoptolème gagnent *et* les Atrides (ou Ulysse) ne perdent pas. Essayons, en toute modestie, de nous mettre un instant dans la peau de Sophocle et des Grecs de son temps. Cette tragédie finit « bien » et il n'y a alors aucune nécessité théâtrale ou affective impliquant un *happy end* de la tragédie, bien au contraire (les tragédies qui finissent bien sont rares et, en général, l'optimisme final dit tout autre chose que ce qu'il a l'air de dire). Au surplus, Sophocle nous montre dans *Ajax* qu'il n'a pas peur de terminer sur une aporie sans issue. Alors ? Pourquoi cette fin « positive » à *Philoctète ?* A mon avis, il faut y voir *encore* un enseignement politique que l'on pourrait présenter ainsi : s'il y a une solution politique au problème politique posé, elle ne réside, toute la pièce est là pour nous le dire, ni dans la ruse ni dans la force, mais dans la persuasion. Et c'est bien ce que fait Héraclès : il persuade Philoctète, à l'aide d'arguments, répétons-le, qui n'ont rien en soi de plus convaincant que ceux qu'Ulysse ou Néoptolème eussent pu déployer. Seulement, la persuasion marche ici parce qu'elle vient d'un être *divin.* C'est comme si Sophocle nous disait : pour que triomphe l'intérêt général, il faut le mécanisme politique de la discussion et de la persuasion ; mais il n'y a *rien,* dans ce mécanisme, qui garantisse son efficacité et son succès. L'un et l'autre relèvent du hasard ou alors d'une intervention *externe,* celle d'un dieu par exemple. Le miracle a lieu pour Philoctète, *pas* pour Ajax : cette différence a sans doute un sens chez Sophocle. La *polis* est nécessaire, mais elle n'est pas autofondatrice. Peut-être approchons-nous là du cœur du tragique athénien.

Les hommes et les dieux

Trois pièces (deux d'Eschyle, une d'Euripide) sont entièrement ou presque entièrement consacrées à la question des rapports entre les hommes et les dieux. On arrive ici au cœur du problème des Tragiques dont on a dit qu'il était l'interrogation sur le pourquoi de l'existence du mal et du malheur humain. Il existe çà et là, dans la masse des commentaires consacrés aux Tragiques grecs, le tracé d'une sorte d'évolution d'Eschyle à Euripide dont le point de départ serait une volonté d'apologie de la justice divine et le point d'arrivée une mise en cause, à la limite de la dénonciation, de cette « justice ». Bien qu'il y

ait d'indéniables et considérables différences d'un Tragique à l'autre, il ne me semble pas que cette évolution, dans sa simplicité, traduise correctement la réalité. Il me semble, au contraire, que les Tragiques, pris en bloc ou un par un, ont *oscillé* en permanence entre plusieurs attitudes vis-à-vis des dieux. Par exemple, l'idée selon laquelle Eschyle soutiendrait qu'il existe quelque chose comme une justice divine qui finirait par expliquer les malheurs humains les plus inexplicables et apparemment les plus immérités me paraît faire bon marché de la complexité de son œuvre, même si on y trouve des éléments à l'appui de cette idée.

Elle est mise à mal par le *Prométhée enchaîné* qui, notons-le en passant, est une tragédie *tardive* d'Eschyle (peut-être composée entre 470 et 460). On a parfois nié que la pièce fût d'Eschyle[72]. Ou bien on a fait observer que cette pièce, désespérante du point de vue de l'image du divin qui s'en dégage, faisait partie d'une trilogie dont les deux autres pièces *(Prométhée délivré* et *Prométhée porte-feu)* sont perdues, et racontaient très probablement le triomphe final de la justice, au sein même du monde divin[73]. Zeus, nous explique-t-on, incarne la justice divine, mais Zeus lui-même a une *histoire :* il *commence* par être un dieu terrible, vindicatif, mesquin, une sorte de chef de bande sans pitié et sans grandeur, mais il connaît une mutation au cours de son règne et finit par incarner toute la grandeur et la justice de l'idée divine. *Prométhée enchaîné* nous montre Zeus dans la première phase de son règne, quand il n'exprime que la force, la haine, la vengeance, et règle ses comptes à un adversaire qui a eu le tort de prendre les hommes en amitié et de les aider à sortir d'une sujétion avilissante vis-à-vis des dieux et de Zeus en particulier[74]. Et il est vrai qu'Eschyle précise à plusieurs reprises que Zeus est un *nouveau* maître[75]. Il est vrai aussi que Prométhée prophétise que les choses n'en resteront pas là et que Zeus devra en venir à une attitude plus « humaine » (ou divine). Il n'est donc pas impossible du tout qu'Eschyle ait acheminé l'histoire vers une fin heureuse. Mais de quelle sorte exactement ? C'est là qu'il faut se souvenir de quoi est faite la confiance de Prométhée en son avenir. Prométhée a le don de prescience et il *sait* des choses qu'ignore Zeus lui-même. En particulier, il sait que, si Zeus épouse une certaine femme (Thétis), il sera le père d'un fils qui deviendra plus puissant que lui et le chassera de son trône divin. Zeus serait évidemment très désireux de connaître le nom de la femme à éviter, et Prométhée, connaissant ce nom, dispose d'un atout qu'il entend bien jouer. Dans *Prométhée enchaîné,* Eschyle esquisse deux scénarios possibles, sans choisir entre eux et en laissant l'auditeur ou le lecteur dans la perplexité. Tantôt on a l'impression que, de toute façon, l'avenir est écrit, et que Zeus chutera, quoi qu'il fasse ; tantôt Eschyle (et Prométhée) laisse entendre que

Zeus pourra s'en tirer, à condition de composer avec Prométhée. Mais, dans les deux cas, il est difficile de concilier l'évolution prévue avec l'idée d'un Zeus qui se bonifie, le temps passant, et finit par incarner une justice divine éternelle. Dans le premier scénario, Zeus connaît la fin des tyrans temporaires, loin de se faire le garant d'une justice éternelle. Dans le second scénario, il sauve peut-être son pouvoir, mais simplement parce que le *rapport de forces* a changé et devient plus favorable à Prométhée. On ne quitte pas l'atmosphère des premiers combats entre dieux, qui est celle d'une partie de bras de fer. Même s'il exagérait, Nietzsche n'avait sans doute pas complètement tort d'écrire que *Prométhée enchaîné* est un « hymne à l'impiété[76] » : à la base de la civilisation humaine, il y a un *crime,* le vol du feu par les hommes, c'est-à-dire la manifestation du mépris humain pour le divin (comme on le voit, l'idée de faire reposer la civilisation et la société sur un crime n'est pas d'hier). Suzanne Saïd a raison : la faute de Prométhée, celle qu'il paie cruellement, a notamment été de *se tromper* sur le rapport des forces en présence, et il y a en germe chez Eschyle une conception du crime comme faute politique qui annonce Thucydide et les Sophistes[77].

Dans *les Euménides* aussi, ce dont il est fondamentalement question, c'est de la nature du divin. Si finalement les Érinyes deviennent les Euménides (les « Bienveillantes »), c'est à la suite d'un marchandage politique (donnez un peu de bienveillance et vous aurez droit à tous les honneurs à Athènes) dont on ne voit pas comment il est possible d'extraire facilement le sentiment d'existence d'une justice transcendante. Au fond, le marchandage entre Athéna et les Erinyes signifie entre autres choses que la *polis* doit pactiser avec les forces du sang et de la vengeance, et qu'il lui faut accepter de vivre avec, en son sein, quelque chose qui lui est étranger et qu'elle ne maîtrise pas complètement. Le procès d'Oreste *n'est pas,* purement et simplement, la célébration de la victoire de la justice de la *polis* sur des forces obscures. On peut y voir, au contraire, une inquiétude sourde sur la cohabitation forcée de la démocratie et de la violence. La référence à une justice transcendante affleure dans d'autres tragédies d'Eschyle, mais on ne peut guère nier qu'il a fait preuve, sur le point qui nous occupe, d'un sentiment, disons, *partagé.*

Car c'est bien de sentiment partagé qu'il faut parler. Il est clair qu'Eschyle n'est pas, sans autre forme de procès, le chantre d'une transcendance et d'une justice divines à la fois évidentes et bienfaisantes. Il est non moins clair qu'Eschyle ne renonce pas à chercher cette transcendance. De ce point de vue, son message, parfois dans la même pièce, est souvent à double détente. La fin des *Euménides,* par exemple, peut légitimement inspirer de l'inquiétude, on l'a vu. Le conflit n'est pas définitivement exorcisé. Il n'empêche qu'on

peut voir dans l'Athènes du procès d'Oreste une cité où ce conflit, sans être supprimé, peut être maîtrisé et finalement désamorcé au profit d'un ordre supérieur à celui qui résulte simplement de l'équilibre des antagonismes en présence, le vieil équilibre « gentilice ». Comme ce dernier, l'ordre de la cité demande du *temps* et une ouverture sur l'avenir. Eschyle récupère, si l'on veut, la vieille idée gentilice du temps (telle qu'on la lit encore chez Solon), mais lui donne un contenu très neuf, lié à l'apparition de l'ordre urbain. Le temps n'est plus le délai entre le crime et la punition du crime (délai qui fait payer à des innocents les fautes d'ancêtres coupables), c'est le temps qui est *devant nous.* Eschyle est l'un des premiers, peut-être le premier, à avoir l'idée d'une *transcendance du futur,* c'est-à-dire d'une transcendance dont le référent n'est pas dans ce qui est ou a été, mais dans le *mouvement* qui porte vers un avenir d'ordre supérieur au passé ou au présent. Cette transcendance de l'avenir est elle-même une idée qui aura un grand avenir. On l'aperçoit dans *les Euménides :* Athéna propose une *démarche* de dépassement aux Erinyes, elle ne crée pas un ordre absolu, installé pour toujours. Ce que nous connaissons de la fin de la trilogie danaïde dont *les Suppliantes* sont le début laisse entrevoir, à travers le mariage d'Hypermnestre (union de la terre et du ciel médiés par la nature), un *nouvel* ordre divin à venir. La même transcendance « prospective » peut être retrouvée dans la trilogie prométhéenne, du moins si l'on accepte la thèse selon laquelle Eschyle avait en tête un Zeus qui *deviendra,* en fin de compte, un dieu de justice. Seulement, il faut bien apercevoir toute la subtilité de cette transcendance eschylienne « prospective ». Elle n'a rien à voir avec la promesse d'un avenir meilleur. Car cette transcendance est le siège d'une aporie : elle passe par la souffrance et l'effort humains et, de ce fait, la fin de l'une et de l'autre serait aussi la fin de la transcendance, en même temps que son avènement. La transcendance suppose *et* de l'harmonie *et* de l'héroïsme. Elle est quelque chose qui n'existe que comme mouvement vers un état qui n'est jamais véritablement atteint ou atteignable. L'harmonie comme état final n'existe pas et n'existera pas. La transcendance, comme mouvement, est *déjà* un fait du présent ou du passé. La transcendance d'Eschyle n'est pas un millénarisme ou un prophétisme et, en ce sens, elle est bien enracinée dans le présent, dans les possibilités de l'être humain, dès lors que les conditions politiques sont réunies (la cité d'Athéna). On voit maintenant exactement en quoi consiste cette transcendance : elle est *autodépassement* et, dans cette mesure, elle évoque irrésistiblement son « contraire », l'immanence et l'autoréférence. Eschyle maîtrise à sa manière le paradoxe de la transcendance immanente. L'Etéocle eschylien des *Sept contre Thèbes,* qui ne se dépasse pas réellement, en ce sens qu'il n'ouvre aucun avenir civique mettant véritablement fin

au passé de la malédiction lignagère (la mort des deux frères met fin au pire, elle n'inaugure pas des lendemains qui chantent), cet Etéocle, lui, ne maîtrise pas l'aporie, comme si Eschyle, jusqu'au bout, se refusait à bercer les hommes d'une chanson qui les rassure, soit quant au contenu de la transcendance, soit quant à son existence même. Une chose en tout cas est certaine : si transcendance il doit y avoir, elle a besoin de la cité. La transcendance eschylienne est assez secrètement fondée sur l'opinion qu'Athènes a d'elle-même, c'est-à-dire sur l'autoréférence athénienne.

Les Bacchantes d'Euripide est la troisième grande tragédie « religieuse ». Dionysos veut à la fois prendre le *pouvoir* sur les esprits des Grecs et prendre sa revanche sur les femmes de sa famille en punissant, pour faire bonne mesure, *toutes* les femmes de Thèbes du même coup[78]. Pour parvenir à son but, il ne s'interdit aucun coup bas, fût-il le plus atroce. Agavé, la mère de Penthée, le dit à Dionysos : c'est bien de *vengeance* qu'il s'agit, encore et toujours[79], mais « les dieux, dans leurs rancunes, doivent-ils imiter les hommes[80] » ? Le moins que l'on puisse dire est que les actions du dieu ne volent pas très haut et qu'Euripide fournit des arguments pour justifier tous les reniements du dieu et de Dieu. Il est incontestable pourtant que *les Bacchantes* n'est pas un pamphlet athée camouflé. On ne se tire pas de cette pièce sans un certain malaise, et on a presque l'impression qu'Euripide est aussi attiré qu'il est repoussé par ce qu'il nous montre. La réalité est tellement atroce qu'elle en devient belle, et il est dérisoire d'aller chercher plus loin et de se raconter des histoires sur les dieux. Tel semble bien le message d'Euripide[81] dans *les Bacchantes*. En fait, d'une manière plus générale, ce que manifeste Euripide est moins de l'athéisme ou de l'agnosticisme qu'une sorte de constat de la mort des dieux et de nostalgie du temps où les dieux n'avaient pas encore abandonné le monde. Comment, sans dieux, déterminer ses valeurs, son cheminement, comment vivre tout simplement ? Voilà la question que G. Zuntz attribue à Euripide[82]. Elle devient politique quand on comprend, comme dans *les Suppliantes* d'Euripide, que vivre signifie vivre dans la cité, et vivre entre cités différentes. Si les dieux se sont absentés, qu'est-ce qui peut encore fonder la cité et l'ordre grec ? Il semble qu'Euripide, dans certaines de ses pièces, ait cherché la réponse du côté des « lois communes » grecques, peut-être divines, sûrement humaines, lois communes sur lesquelles il faudra revenir plus longuement un peu plus loin. Disons seulement, pour l'instant, qu'il s'agit d'une autre forme de transcendance, à base autoréférentielle assez évidente. Par exemple, la guerre trouble l'ordre cosmique rationnel qui inspire aussi les « lois communes ». Qu'est-ce qui, dès lors, peut justifier qu'une cité fasse la guerre à d'autres cités ? Eh bien, dit Euripide, le respect des lois communes, justement, par

exemple celle qui oblige une cité à respecter la coutume d'enterrer les morts ennemis à la guerre. Ce respect n'est pas seulement une obligation religieuse, c'est un devoir *politique,* car la violation de la loi ancestrale, si elle est répétée, ôtera à quiconque l'envie de se battre. Le respect de la loi repose ici sur un fondement très humain, autoréférentiel, pour tout dire. C'est parce que les hommes sont ce qu'ils sont qu'il faut faire appliquer une loi de ce type. On aura noté au passage le tour admirablement tautologique du raisonnement d'Euripide : Qu'est-ce qui justifie qu'on fasse la guerre ? Réponse : la nécessité de ne pas décourager les citoyens de faire la guerre.

Dans les autres tragédies, celles qui ne sont pas à dominante « religieuse », il est néanmoins très souvent question des dieux et des rapports des hommes avec eux. Quiconque voudrait déterminer « ce qu'ont vraiment dit » les Tragiques sur les dieux risquerait de ne pas en sortir indemne. Tout est dit, ainsi que son contraire. Des dieux, on parle à la fois avec haine, avec amour, avec une infinie dévotion, avec mépris presque. L'ordre divin ? Tantôt il y a un Destin et une Nécessité qui s'imposent aux dieux eux-mêmes, y compris Zeus ; tantôt c'est la loi de la jungle et les choses vont à tort et à travers, chez les dieux comme chez les hommes[83]. La responsabilité humaine ? Elle est engagée par l'attitude des hommes envers les dieux, ou bien, au contraire, les hommes ne sont que des jouets des dieux et ce qu'ils font ou ne font pas n'y change rien. L'attitude humaine envers les dieux va de l'obéissance sans phrases et du respect le plus total jusqu'à la désinvolture et même au doute final sur leur existence. Au fond, une seule chose est sûre et à peu près constante dans les tragédies : mieux vaut ne pas braver les dieux, à tout hasard, et rester à sa place d'humain. La méfiance est de règle. Et cela vaut tout spécialement pour les songes, présages et oracles que les dieux dispensent aux hommes. Les Tragiques, surtout Sophocle, nous font souvent le coup de l'oracle piégé.

Bien entendu, le fait que le chœur ou un héros émette telle ou telle assertion ne signifie pas qu'il exprime l'opinion « profonde » d'Eschyle, de Sophocle ou d'Euripide. Dès lors, la tentation est grande de se livrer au petit jeu habituel qui consiste à « expliquer » tel ou tel jugement par la « psychologie » du personnage, par les circonstances qui entourent le jugement, par la distance ou la proximité qui existe entre le personnage et l'auteur, de façon à mettre au jour la pensée « véritable » de ce dernier. Il faut résister à cette tentation qui constituerait un évident anachronisme. En général, la « psychologie » ne commande pas la parole de personnages qui émettent les assertions les plus diverses sans éprouver aucun remords des contradictions et « incohérences » qui émaillent leurs discours. Quant aux auteurs, ils ne témoignent d'aucun empressement à nous faire part d'une quelconque

doctrine philosophique, religieuse ou sociale qui serait la leur et qu'il serait possible d'exhumer du choc des discours. Les Tragiques *n'ont pas* de doctrine, au sens où une doctrine est censée exprimer ce qu'il faut penser, de façon univoque, des hommes, des dieux ou de la société ; ou, s'ils en ont une, ils s'abstiennent de nous en faire part. Ce qui est dit des dieux dans les tragédies doit donc, comme la Révolution française, être pris pour ce qu'il est, un bloc dont le sens, s'il existe, vient de l'ensemble qu'il constitue, sans qu'il soit utile ou possible de choisir à l'intérieur de ce bloc, d'en retenir certains éléments et d'en écarter d'autres.

Pour l'instant, on n'en dira pas plus sur le comportement des dieux tel qu'il ressort de la tragédie. On retiendra seulement que, s'il arrive aux dieux d'être bienveillants et bienfaisants aux hommes (ou, plus exactement, à certains hommes, non à l'humanité en tant que telle), s'il leur arrive aussi de mettre fin à des massacres ou d'octroyer la paix et le calme à une cité (Athènes en général), le bilan de leurs actes de brutalité, de violence gratuite, de vengeance médiocre, de cautèle odieuse est réellement impressionnant. Quant à savoir *au nom de quoi* tous ces actes dont l'humanité (au double sens du terme) fait souvent les frais, il faut avouer que ce n'est pas facile. On nous parle (rarement) du Destin, de la Loi, de la Nécessité, auxquels, quelquefois, les dieux eux-mêmes sont soumis ; on nous affirme (rarement) qu'il y a quelque chose comme une justice divine, à la fin des fins ; on fait (parfois) un sort particulier à Zeus comme étant le super-dieu qui incarne ou administre cette justice. Il n'y a aucune raison de tenir ces allusions pour nulles et non avenues, et de faire aux Tragiques je ne sais quel procès d'athéisme rentré ou de volonté sournoise de démolition de la religion. Ceci étant, il faut bien observer que, autant les actes divins, dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils ne font pas de cadeau au destin humain, sont nombreux, précis, concrets, « palpables » pour ainsi dire, autant le Destin ou la Justice divine sont des *boîtes vides* sur lesquelles *aucune* indication ne nous est fournie, dont on n'aperçoit jamais l'éventuel contenu, et dont le *sens* ou la *transcendance* nous échappent complètement. Les Tragiques, comme les Athéniens du ve siècle, à quelques exceptions décelables près, restent sans doute profondément religieux, mais d'une religion inquiétante (celle d'un Père fouettard un peu fou) et surtout *inquiète* (pas très assurée que les dieux aient raison d'être aussi terribles). Les Grecs ont peur des dieux et ne sont pas, en permanence, sûrs d'avoir raison d'avoir peur. D'où une attitude qui n'est étrange que pour nous, modelés que nous sommes par ce qui est devenu la religion occidentale : les hommes grecs craignent les dieux et font état de beaucoup de révérence à leur égard, mais, à l'occasion, ils peuvent se révolter contre eux, voire, ce qui est peut-être pire encore, les

mépriser ou s'en moquer. Sur ce dernier point, il y a quelque rapport entre le tragique d'Euripide et le gros comique d'Aristophane qui avait peut-être ses raisons pour en vouloir tant au poète tragique, craignant sans doute un amalgame en train de devenir dangereux, au moment où la fin du VI^{e} siècle voit s'installer la dangereuse manie des procès d'impiété.

Le mode tragique

Ainsi se termine l'examen de ce dont les Tragiques souhaitaient essentiellement parler : les dieux et les hommes, les hommes et la *polis,* cette dernière étant abordée directement ou obliquement, à travers le *génos,* la famille et, *last but not least,* la femme. Il reste à voir *de quelle manière* les Tragiques ont parlé de toutes ces choses.

Certains problèmes peuvent être abordés sur plusieurs *modes :* philosophique, scientifique, religieux, poétique, utopique, etc. On peut essayer de montrer qu'il existe un *mode tragique* grec spécifique, c'est-à-dire que les Tragiques tiennent un discours particulier qui ne se confond pas avec le mode religieux, philosophique ou politique, par exemple, même s'il ne leur est pas complètement étranger.

Le mode tragique repose d'abord sur une association particulièrement entre l'art, le lyrisme et la poésie d'une part, la réflexion politique, philosophique ou religieuse d'autre part. Le message tragique n'aurait pas la puissance qu'il a sans la beauté de son verbe et de ses images, sans l'insistance qu'il montre à représenter les émotions humaines les plus profondes en recourant à l'incantation, à la répétition poétique, aux contrastes maîtrisés entre la langue de la poésie et celle de la prose, la langue archaïque et la « moderne », etc. L'une des fonctions du *chœur* consiste notamment à donner tout son champ à cette force émotionnelle. Sur cet aspect « littéraire » du mode tragique, je n'insisterai pas, faute de compétence, sauf pour souligner l'importance qu'il revêt : c'est *par* l'émotion artistique et l'émotion tout court que les Tragiques communiquent une partie du message philosophique ou politique qui est le leur, au moins autant que par des discours ou aphorismes explicites consacrés à ce message. L'émotion tragique est *directement* politique ou philosophique, dans un certain nombre de cas. Quitte à se tromper et à tirer l'émotion tragique du côté de sa propre émotion d'auditeur ou de lecteur, il faut donc essayer de lui faire rendre son *sens* politique ou philosophique et d'interpréter, à travers elle, la portée du message explicite des Tragiques. Un Eschyle, par exemple, à la différence d'Euripide, a une langue d'une concision et d'une « sécheresse » incroyables dès lors qu'il s'agit d'exprimer une opinion politique ou philosophique, et ce

laconisme contraste prodigieusement avec la somptuosité et l'ampleur de son style lorsqu'il vise à créer ce que l'on pourrait appeler une tension émotionnelle. Supposons, par exemple, que je ne me trompe pas quand, je dis qu'Eschyle, à travers l'affrontement qu'il décrit entre Etéocle et le chœur des Thébaines, cherche à tracer le portrait politique d'un chef urbain qui n'est *ni* le tyran ou le roi d'antan *ni* un leader démocrate, mais une sorte d'être de « transition » déchiré entre ces deux figures et chargé d'exprimer leur *tension* mutuelle. L'intention politique que, à l'extrême limite, l'on pourrait prêter à Eschyle serait celle de nous décrire une Athènes du V^e^ siècle qui, tout en étant devenue une démocratie, ne peut pas ou ne croit pas pouvoir se passer complètement de la figure et de la réalité de l'homme providentiel ; ou bien, ce qui revient *presque* au même, mais avec un décalage subtil qui n'est pas sans importance, de nous décrire une Athènes qui, consciente du rôle joué *en fait* dans sa vie par des personnages hors du commun comme Miltiade, Thémistocle ou Périclès, ne peut pas ou ne croit pas pouvoir oublier qu'elle est une démocratie, fort soucieuse de ne pas laisser certaines têtes émerger trop haut ou trop longtemps hors du lot commun. On peut se tromper, je l'ai dit, en prêtant des intentions de ce genre à Eschyle et l'erreur ici fait partie du jeu, aussi bien du jeu d'Eschyle que de celui de ses spectateurs ou lecteurs. Il reste que le dialogue entre Etéocle et le chœur n'est pas politiquement innocent, quelle que soit la nature « exacte » du message politique véhiculé. Eschyle *suggère* quelque chose avec insistance, mais il le fait en l'absence de tout recours ou presque à des idées ou à des mots politiques. Tout est dans le *ton* des protagonistes, dans l'impression d'affrontement qui se dégage de la scène, dans le contraste entre l'apparente humilité du chœur et son obstination invincible à remplir son devoir « religieux », dans le faux dialogue de sourds où Etéocle dit efficacité militaire quand le chœur dit imploration de l'aide divine, dans une certaine manière de « parler à côté » de ce qui est véritablement en cause, de s'en prendre, par exemple, aux femmes (et au peuple de Thèbes ?) pour leur lâcheté, alors que le vrai reproche et le vrai problème est probablement qu'elles sont *descendues dans la rue,* etc.

Je pense qu'une bonne partie du message des Tragiques relève de ce type « subliminal » et que c'est ce qui explique l'importance de la dimension artistique, lyrique et poétique de la tragédie. En ce sens, l'art tragique est directement un art politique. Car c'est aussi par *politique* que les Tragiques choisissent de suggérer certaines choses ou de les *faire naître* chez le spectateur et de son fait, plutôt que de les lui transmettre ouvertement, à l'aide de mots et d'idées explicites.

Ceci étant dit, et pour la raison évoquée, il me faut abandonner la dimension artistique et littéraire du mode tragique pour me

concentrer sur ce qui, dans ce mode, représente une approche « épistémologique » parmi d'autres des questions qui intéressent les Tragiques : la *polis,* les dieux, les femmes, le *génos*... Ils parlent de *certaines* choses, et ils en parlent d'une *certaine* manière. Cette manière, à vrai dire, on la voit déjà affleurer dans les pages qui précèdent, à plusieurs reprises : à propos du discours équivoque sur les dieux, de la figure éclatée de la femme, admirable ou redoutable, admirable *et* redoutable, protectrice et destructrice de la famille ; du refus manifeste des Tragiques de nous dire ce qui est vraiment « bien », du *génos* ou de la cité ; de la tension aménagée entre l'idée de pollution et l'idée de l'individu ; de l'étrange « incapacité » des Tragiques à aborder de front les problèmes politiques de la cité grecque du ve siècle, etc. Il nous reste à généraliser et à mettre un peu d'ordre dans les observations qui surgissent ainsi spontanément, au simple examen des thèmes dont les Tragiques étaient les plus friands.

La tragédie pose une question...

On a déjà dit que la cité-État est née, de façon presque insensible, en connivence-conflit avec le *génos.* Il est normal que la *polis* naissante, dans cette lutte économique, sociale, politique, ait ressenti le besoin d'un renouvellement idéologique. Nous sommes d'ailleurs à une époque, au VIe siècle, où l'« idéologie dominante » – celle qui, à travers la mythologie, l'épopée et la poésie lyrique, s'ajustait si bien au mode de vie de l'aristocratie et aux valeurs qui l'accompagnaient – semble donner certains signes d'essoufflement et de fatigue, et cesse de fournir spontanément des réponses aux questions qu'elle ne posait pas. On croit percevoir comme un désarroi spirituel, sans doute lié aux bouleversements des temps qui sont peut-être ressentis comme une première forme de vide social (d'anomie, dit Vernant).

Les tyrans athéniens du VIe siècle jouent un rôle important dans le renouvellement idéologique devenu nécessaire. Ce n'est probablement pas par hasard s'ils ont aidé, en même temps qu'au développement de la tragédie, à celui de différentes formes de cultes populaires, notamment au culte de Dionysos qui est alors, dans la batterie des dieux disponibles, celui qui est le plus proche de la sensibilité populaire. L'État naissant prend les mesures détaillées et importantes permettant à la tragédie de se tailler une audience populaire. Selon H.C. Baldry[84], la préparation et l'exécution des représentations tragiques est une énorme affaire, impliquant de loin ou de près peut-être 1 500 personnes et drainant une assistance difficile à évaluer, les estimations allant de 17 000 à 30 000 personnes au Ve siècle, parmi lesquelles les femmes, vraisemblablement, et même les esclaves sont

admis. On estime qu'une Dionysie revient à quelque chose comme 71 talents, de quoi faire vivre correctement plus de 600 personnes pendant un an.

La mutation idéologique accomplie par la tragédie consiste à *contester* la tranquillité morale et intellectuelle du mythe et de l'épopée homérique. En cela, elle est déjà une mise en cause du vieil ordre des choses, quelles que soient les tendresses et les fidélités qu'il lui arrive de manifester à son égard. Et il est significatif que ce soit elle, et non la poésie lyrique, par exemple, qui ait assumé ce rôle : elle est un art relativement populaire, ce que n'est pas la poésie lyrique, ou moins. Elle peut assimiler les techniques et les doutes de cette dernière, mais en leur donnant une tout autre ampleur, qui tient à ce caractère populaire. Ce qu'a de populaire la tragédie entre en résonance avec son potentiel contestataire et le *renforce* ou l'actualise. La contestation intellectuelle est d'emblée en connivence avec la contestation politique.

Le coup de génie de la tragédie, dans l'entreprise de démolition et de reconstruction qu'elle engageait pour mettre fin au désarroi, voire au vide social qui menaçait peut-être, a consisté à partir des *mêmes* matériaux que ceux sur lesquels s'était construit le système de valeurs du *génos,* c'est-à-dire la religion « officielle » grecque, le mythe et l'épopée. La philosophie, qui apparaît à la fin du VII^e^ siècle, ne procède d'ailleurs pas autrement, et accompagne la tragédie dans cet effort. Sans doute ce coup de génie était-il, d'une certaine manière, imposé par la nécessité, allant ainsi de soi. On ne change pas de mythe ou de religion du jour au lendemain, surtout lorsqu'on est un art qui veut avoir prise sur le peuple, et que le mythe et la religion sont profondément *populaires.* En ce qui concerne l'épopée et son arrière-plan mythologique, les spécialistes ont cru pouvoir observer que c'est *précisément* au VI^e^ siècle qu'elle fait l'objet d'une *diffusion massive,* grâce à un réseau serré d'aèdes, bardes et rhapsodes qui parcourent l'Attique d'abord, le reste de la Grèce ensuite, et qui popularisent, en Attique justement, tout un ensemble de mythes qui ne sont pas d'origine athénienne. Tout le monde baigne dans le mythe et l'épopée dont les héros deviennent des personnages familiers, et dont le Temps mythique devient aussi proche, si ce n'est plus, que le temps prosaïque vécu par les contemporains... Tout le monde, y compris les Tragiques, qu'il ne saurait être question de soupçonner de je ne sais quelle volonté de subversion culturelle, car l'attirance toute-puissante qu'ils éprouvent pour le matériel mythologique et épique est, sans aucun doute, spontanée et sincère, loin d'exprimer un calcul ou une manœuvre. Les Tragiques travaillent, sans effort, avec l'univers mental de leur temps.

Le monde du mythe et de la religion au moment du renforcement

décisif de la cité-État et de l'apparition de la démocratie bouge donc, mais il n'est pas *bouleversé* par elle et c'est ce socle « en béton » que commencent à travailler les Tragiques, jusqu'à le soumettre à ce que, cette fois à juste titre, je crois, on peut appeler un authentique bouleversement.

Les Tragiques opèrent ce bouleversement avec une extraordinaire économie de moyens. Il n'y a chez eux nulle apostasie, nulle profanation du sacré, nul schisme ou nulle hérésie (mouvements qui n'ont d'ailleurs aucun sens, à l'époque), nulle critique sociale, nulle audace politique ; bref, aucune remise en cause du matériel de la religion, du mythe ou de l'épopée. Leur seule innovation, mais une innovation dont les conséquences sont incalculables, consiste à rendre *en partie* conscient et explicite ce qui, dans le mythe et l'épopée, n'affleure jamais à la surface de la pensée et du récit. Le mode tragique rappelle le mythe en ce qu'il met en jeu une logique de l'ambigu et de l'équivoque. Mais il commence à s'en séparer en créant une possibilité de *distance* entre le mot et la chose, comme entre le message et le récepteur du message : une distance qui est liée, comme l'a observé Laurence Kahn, au *dédoublement* de la cité qui, dans la tragédie, est à la fois juge et partie. Ce dédoublement lui-même met en lumière le caractère autoréférentiel de la recherche du sens dans le mode tragique. On dit quelquefois que, la tragédie, c'est le mythe grec passé au crible de la raison. Peut-être. Mais j'ai plutôt l'impression que la démarche tragique est à la fois beaucoup plus modeste dans ses ambitions « épistémologiques » et beaucoup plus ravageuse quant au résultat atteint. La « raison » tragique m'évoque quelquefois cette manie sympathique et exaspérante qu'ont les enfants de ponctuer tout arrêt provisoire d'un récit d'un terrible : « Et après ? » Zeus cloue Prométhée à un rocher. Et après ? Oreste tue sa mère. Et après ? Étéocle et Polynice s'entre-tuent. Et après ? Le « Et après ? » tragique n'est pas autre chose que la *question du sens*[85]. Qu'est-ce que ça veut dire, et, surtout, qu'est-ce que ça veut dire pour *nous,* les humains, la bagarre entre Zeus et Prométhée ? Qu'Oreste tue sa mère ou qu'un gigantesque massacre s'ensuive du rapt d'une femme n'a probablement jamais empêché un aède de dormir, non certes parce qu'il est incapable d'émotion ou de passion (c'est tout le contraire), mais parce que c'est *normal* : normale la justice du *génos,* normales les expéditions punitives, normale la guerre des dieux… Il n'y a pas de sens à poser la question du sens. Quand on la pose, c'est aussi qu'on pose, fût-ce implicitement, que tout n'est pas normal du seul fait qu'il *est,* même si, on le verra, les Tragiques ne dédaigneront pas de recourir, de façon biaisée, à une subtile confusion de l'existant et du normal. Dès lors, le récit doit dire autre chose et plus que ce qu'il dit, et c'est en ce sens que la curiosité tragique rappelle le « Et après ? »

enfantin : le récit appelle un autre récit, qui appelle un autre récit… Le mode tragique crée ainsi un mécanisme de *récursivité* sur lequel on aura à revenir. Pour nous en tenir à la question du sens, on a souvent fait le parallèle entre les Tragiques et les deux grands inventeurs de l'histoire, au V^e^ siècle : Hérodote et Thucydide. Et le parallèle est pertinent, car, comme l'a observé Châtelet[86], la discipline historique est née d'une interrogation *politique* sur le *sens* des événements : chez Thucydide de façon systématique, chez Hérodote avec plus de fantaisie et moins de fermeté, il ne s'agit pas seulement de raconter ce qui s'est passé, il s'agit de nous communiquer *ce que cela veut dire :* par exemple, pour Hérodote, *d'expliquer* « pourquoi » les Perses devaient être battus par les Grecs – parce que ces derniers ont une forme politique *supérieure* à celle des Perses[87] – , pour Thucydide d'expliquer *en quoi* la guerre du Péloponnèse exprime une sorte d'aporie politique de la cité-État grecque (rester une communauté politique relativement petite, aux moyens modestes, *et* dominer la Grèce). Au fond, ce qu'Hérodote et Thucydide font avec le matériel historique, les Tragiques le font avec le matériel mythique et épique. Les Tragiques sont des sortes d'historiens du mythe et de l'épopée : pourquoi[88] la guerre de Troie, pourquoi la vendetta des Atrides, pourquoi les dieux, pourquoi la ruse d'Ulysse, et même pourquoi « pourquoi », car « à l'inattendu les dieux livrent passage » ? Et ils le sont pour la *même* raison que les historiens : la raison *politique,* mise en évidence par Châtelet.

Bien entendu, il ne faut pas faire les Tragiques plus innocents ou plus passifs qu'ils ne sont. S'il est vrai qu'ils acceptent en bloc l'héritage mythologique et épique, il leur arrive de le manipuler dans le détail. Jean-Pierre Vernant a observé que, dans la vieille légende thébaine, Œdipe meurt tranquillement sur le trône de Thèbes, sans s'être crevé les yeux. Il en est de même dans l'*Odyssée.* C'est Sophocle qui dramatise la situation. Le mythe et l'épopée, à propos d'Oreste, dans *certaines* variantes, ne précisent pas si Oreste a tué ou non sa mère, ou bien précisent qu'il n'a tué que le seul Egisthe (il existe aussi une variante où Oreste tue sa mère et lui rend les honneurs funèbres, sans que l'épopée y voie malice). Dans l'épopée, c'est Egisthe qui tue Agamemnon, et non Clytemnestre. Eschyle ne choisit pas le récit le plus répandu de la réponse de l'oracle à Laïos (s'il te vient un fils, ce fils te tuera), mais une version plus orientée politiquement (si tu meurs sans enfant, la cité sera sauvée). Dans l'*Orestie,* il réintroduit toute une série de « détails » atroces qui avaient été plus ou moins estompés par Homère, en sorte qu'il retrouve une cruauté que le mythe avait plus ou moins perdue. Ce travail sur les légendes est révélateur du sens de l'entreprise des Tragiques. Une analyse systématique des choix entre les différentes variantes d'un mythe ou

des modifications apportées au mythe sur tel ou tel point serait vraisemblablement fort instructive[89]. On peut dire sans crainte de se tromper que les Tragiques ont assez délibérément orienté leurs choix de façon à dramatiser les situations, à rendre les conflits familiaux encore plus aigus et indépassables, à *politiser* la matière. La terre attique a créé peu de mythes, rapporte Else. Les Athéniens ont adopté avec enthousiasme les mythes nés ailleurs. Mais, précisément en raison de ce vide mythologique autochtone, les Tragiques n'ont pas ressenti de gêne ou de scrupule à modifier les mythes « importés » dans le sens qui leur convenait. Dans le cas d'Oreste, par exemple, il revient aux Tragiques d'en avoir créé une version noire, et d'avoir placé Oreste devant la *double impossibilité* d'avoir à tuer ou épargner sa mère. La tragédie, dit encore Else, *transforme* l'épopée en s'en inspirant. Le récit homérique raconte la vie des héros, leurs disputes, leurs amours… La tragédie *choisit* un moment, un événement. Elle décrit une situation, elle ne fait pas un véritable récit, même si elle en adopte souvent la forme. Cet écrémage du matériel épique suffit à modifier le contenu même de ce matériel, en même temps qu'il laisse voir le principe auquel il obéit : dégager (ou créer) ce qui fait question. Il est manifeste que, ce qui intéresse les Tragiques, ce n'est pas *seulement* le récit d'un acte horrible (bien que ce ne soit pas à dédaigner), c'est aussi et surtout le récit d'un acte horrible à partir duquel se pose *inévitablement* la question : mais, bons dieux, où va-t-on si on continue comme ça ? C'est en observant les questions que les Tragiques auraient pu *facilement* éviter, qu'on perçoit de la façon la plus pointue où ils veulent en venir.

Bref, la tragédie est une *machine à fabriquer de la perplexité*. Les Tragiques ne remettent pas en question le matériel mythologique et épique, mais *ils le mettent en questions*. Grâce à quoi, *tout* ce matériel bascule dans un autre univers mental, politique et philosophique.

…et se dérobe à la réponse

En même temps qu'elle nous répète avec insistance qu'on ne peut pas échapper à la question du sens, la tragédie, avec une obstination tout aussi méritoire et perverse, se refuse à délivrer ce sens. Non seulement elle ne répond pas à toute une série de questions précises ou relativement précises qu'elle pose elle-même, mais encore elle nous montre au travail toute une série de procédures humaines, ou divines d'évitement du sens. Elle constitue donc, par principe même, une conduite paradoxale qu'elle met en demeure l'auditeur ou le lecteur de partager avec elle. Le choix qu'elle fait est de nature singulière, malaisé à vivre pour toute une famille d'esprits, et c'est pourquoi,

dans la littérature énorme consacrée à la tragédie grecque, on trouve tant d'efforts désespérés pour faire dire à la tragédie ce qu'elle ne *veut* pas dire et pour nous expliquer ce qui, à la fin des fins, constitue *le* sens du discours tragique. Ce n'est pas pour rien qu'éclosent en toutes directions les définitions du tragique comme étant ceci, ou cela, ou encore autre chose. Ce n'est pas pour rien non plus que ces définitions n'arrêtent pas de se contredire, qu'elles procèdent par anathèmes les unes contre les autres et que chaque nouvelle définition réfute victorieusement celle qui la précède en montrant par où elle pèche, avant d'être mise elle-même à la question. Il y a finalement quelque chose de triste dans l'ardeur péremptoire et l'invincible bonne foi avec lesquelles on nous dit que tel auteur, telle pièce, telle situation, telle époque est ou n'est pas tragique. Chaque fois que l'on croit arriver au but et avoir enfin réussi à capturer le sens du tragique ou de telle démarche tragique, le trio infernal Eschyle-Sophocle-Euripide s'empresse de nous jeter à la figure qu'après tout le sens contraire, ou un sens différent, pourrait bien être le bon. Dans ce jeu de cache-cache, les Tragiques ont mis au point une panoplie perfectionnée de procédures d'évitement du sens.

Le premier procédé, et le plus évident, repose sur l'émission simultanée ou successive de messages qui se contredisent les uns les autres. On en a vu un exemple frappant dans l'« incohérence » du discours tragique sur les dieux et les femmes, et dans la non moins grande incohérence de ce qu'on nous rapporte de leur action. Thésée défend la démocratie, le héraut thébain défend le pouvoir personnel, et leurs arguments se balancent presque exactement, sans qu'aucun clin d'œil du Tragique ne nous indique de quel côté penche la balance. Il y a comme un *détachement* grec ou athénien à l'égard du choc des opinions contraires, un détachement qui leur vient peut-être d'une longue familiarité avec la joute politique et les plaidoiries croisées de tribunal, dont les Tragiques donnent de multiples preuves, mais qu'on retrouve chez Thucydide ou chez Xénophon, sans même évoquer l'enseignement sophistique sur la possibilité de tout dire ainsi que son contraire. A la différence d'autres cultures, la culture athénienne du ve siècle n'est pas troublée dans sa sérénité par le seul fait d'être conduite à une conclusion qu'elle n'a pas de raison de trouver spécialement agréable, et cela nous vaut de belles manifestations d'« objectivité », chez Thucydide ou chez Xénophon, par exemple.

Il y a là quelque chose de curieux à observer : cette civilisation de la parole et de la joute oratoire sait à l'occasion montrer une sorte de *détachement* à l'égard des mots, une réelle capacité à se mettre dans la peau de l'adversaire, où l'on devine une part d'adresse tactique, bien sûr, mais qui témoigne aussi de ce que les Grecs ont une conscience aiguë du fait qu'au-delà des mots c'est la *réalité* qui compte vraiment,

notamment la réalité du rapport de forces politiques. Tant mieux si je peux trouver du sens, et tant mieux si ce sens corrobore ce que j'ai envie de croire, mais, quand ce n'est pas possible, je n'en fais pas une maladie. Légitimer, justifier, bref, *transcender* un peu les choses, ce n'est pas désagréable, mais les Grecs ont une longue tradition (depuis Solon au moins) et une longue pratique de l'idée selon laquelle l'« immanence » du réel est peut-être ce qui a le dernier mot. Ce réalisme, ce « cynisme » politique prennent chez Thucydide une ampleur qui a valeur de témoignage.

Pour en revenir aux Tragiques, un recours aussi *systématique* au jeu des affirmations contrastées fait tout de même problème et ne peut pas être attribué au seul hasard, à une sorte d'incapacité athénienne à se forger une opinion quelle qu'elle soit, encore moins à on ne sait quelle « psychologie » des personnages ou contrainte de l'art dramatique. Quand les Tragiques veulent faire passer un message non équivoque, ils savent très bien comment s'y prendre. Il me paraît inévitable d'admettre que ce jeu tragique est *voulu,* et que son sens est dans le méta-message qui se dégage de l'admission simultanée de tous les jugements contradictoires mis en avant. Quand on fait *exprès* de dire une chose et son contraire, ce qu'on veut dire est en réalité une *troisième* chose : par exemple, que des dieux on ne sait à peu près rien, même pas qu'ils existent à coup sûr, mais que c'est *justement* notre ignorance qui doit nous conduire à leur porter la plus grande attention, non pour « savoir » enfin – on n'y arrivera pas – , mais pour que le danger de notre ignorance ne s'aggrave pas du danger de l'*oubli* de notre ignorance ; ou bien que les femmes n'ont pas d'existence politique dans la cité et ne doivent pas en avoir, mais qu'elles en ont une quand même et qu'il est dangereux de l'ignorer : ou bien que la cité-État ne peut pas évacuer le problème du grand homme en même temps qu'il est tout à fait impensable qu'elle s'en remette à lui, etc. Le sens général du méta-message est alors clair ; on ne peut choisir entre les deux branches d'une alternative, on ne peut pas les adopter toutes les deux, on ne peut pas enfin « dépasser » l'alternative au profit d'une solution qui la transcende, faute d'apercevoir cette solution. Le mode tragique *commence* à apparaître comme ce qu'il est : une prise en compte du *paradoxe* de la pensée et de l'action. Mais, *si* tel est bien le sens de l'« incohérence » tragique – si je ne suis pas en train d'arranger les Tragiques à ma manière, ce qui reste tout à fait envisageable, il faut l'admettre – , pourquoi cette façon tortueuse de dire les choses ? Pourquoi ne pas dire carrément ce qu'on a envie de dire, à savoir que l'homme grec est coincé dans ses paradoxes ? d'abord parce que le paradoxe est peut-être encore un peu plus fort qu'on ne l'imagine, que les Tragiques en disent un peu plus qu'ils ne croyaient en dire et qu'ils n'avaient pas eux-mêmes une pleine conscience de tout le contenu de

leur propre message. Tous les gens qui se sont essayés à la pensée et à l'écriture connaissent cette expérience à la fois frustrante et exaltante qui consiste, non seulement à ne pas parvenir à dire tout ce que l'on voulait dire, mais *aussi,* à l'inverse, à dire quelquefois *plus* que ce que l'on se croyait capable de dire, tout en restant incapable de savoir en quoi consiste exactement ce plus. On pense et on écrit toujours à la pointe de son ignorance, en empiétant un petit peu sur son niveau d'incompétence, et je m'en rends douloureusement compte en écrivant ces lignes. Par ailleurs, c'est sans doute beaucoup demander à des gens qui viennent d'inventer (aux côtés des poètes et des philosophes) la question du sens que d'exiger d'eux qu'en même temps ils avouent aux autres et s'avouent à eux-mêmes leur incapacité totale ou partielle à répondre à la question. Il y a quelque ridicule social et intellectuel à ouvrir la curiosité des hommes sur l'existence d'une question – et même, plus généralement, à les alerter sur la nécessité de questionner – , et à proclamer haut et fort, en même temps, que cette curiosité est vouée à l'échec. Ce qu'on ne sait pas, il faut le taire, disent les gens de bon sens et les logiciens pointus. Enfin, n'oublions pas qu'il y a chez les Tragiques un souci d'efficacité, une volonté de faire passer le message qui met à son service ce que l'on pourrait appeler l'ironie tragique[90], qui n'est pas sans liens avec l'ironie socratique. Socrate savait qu'il ne savait rien, mais cela ne l'a jamais empêché d'être ironique, c'est-à-dire, finalement, de procéder par jeu alterné de questions et de non-réponses[91]. L'ironie est alors ce qui rend plus facile l'assimilation de quelque chose que toute présentation frontale conduirait à rejeter. L'ironie fait que, au moment de la réaction de rejet, il est trop tard pour rejeter. Ce gag du retard à la réaction se présente presque à toutes les pages des dialogues platoniciens. J'ai parfois l'impression que les Tragiques procèdent de la même manière, en empêchant l'auditeur ou le lecteur de régurgiter le message tragique.

L'« incohérence » du discours tragique est une première manifestation d'une technique maîtrisée de l'ambiguïté. Il y en a bien d'autres. J'en évoquerai quelques-unes, sans aucune prétention à l'exhaustivité. Il y a le jeu systématique, étudié par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, sur les différentes acceptions que reçoit simultanément tel ou tel mot de la langue grecque du V^{e} siècle suivant qu'il s'agisse de religion, de droit, de politique, de conversation courante. Les acceptions sont « distribuées » entre les personnages de la tragédie, chacun prêtant au mot de l'autre l'acception qui est la sienne, de telle sorte que les quiproquos, y compris ceux qui naissent entre l'auteur et l'auditeur ou le lecteur, peuvent s'enchaîner sans désamorcer le conflit de sens, mais sans y mettre fin non plus. Il y a le jeu sur la distance entre le faire et le dire,

et le procès « athénien » fait à Oreste en est une magnifique illustration. Athéna vient de déclarer que l'affaire d'Oreste est bien trop grave pour laisser des humains trancher de son cas et, *immédiatement* après, elle crée l'Aréopage et constitue un jury d'Athéniens qui *votent* effectivement sur le cas d'Oreste. Elle fait manifestement le contraire de ce qu'elle vient de dire ; mais, après tout, le fait de la prééminence divine a quand même été affirmé et Eschyle, on l'a vu, s'arrange pour qu'on ne sache pas très bien, tout compte fait, ce qui vaut à Oreste d'être acquitté : le vote des Athéniens, celui d'Athéna (mais un dieu qui vote est-il un dieu ?), leur effet cumulé ? Est-ce qu'Athéna a raconté une histoire aux Erinyes pour les endormir et leur faire accepter l'arbitrage humain ? Ou bien est-ce qu'elle lanterne les hommes en leur faisant croire qu'ils ont à décider eux-mêmes de leur propre sort, tout en veillant à laisser la décision finale aux dieux ? Chacun est libre de décider. En termes modernes dépouillés du merveilleux tragique, Eschyle pose une question que l'on pourrait présenter ainsi : la justice est-elle une affaire purement humaine qui doit être administrée sur la base de critères humains et même purement civiques ou laïques, ou bien doit-elle être soumise à une autorité divine et administrée au nom des dieux, sur la base de critères religieux interprétés, par exemple, par les représentants des dieux sur la terre ? Il y a là une question *politique* à laquelle Eschyle se garde bien d'apporter une réponse claire, d'autant moins claire que le procès se double du marchandage entre Athéna et les Erinyes.

Une autre technique est celle du « flou artistique » dont la tragédie sait s'entourer à l'occasion. Supposons que nous cherchions à décrire un conflit violent entre le *génos* et la *polis,* mais que nous ne voulions pas ou ne puissions pas prendre le parti de l'un ou de l'autre. Comment procéder ? Par exemple, comme le font les Tragiques, par une manipulation savante de l'« archaïsme » qui met sous nos yeux une *polis* qui n'est pas la démocratie athénienne du ve siècle, mais qui n'est que faussement une ville ou un royaume des temps révolus. Cette *polis* fantasmée permet d'esquiver l'injonction d'avoir à choisir entre elle et le *génos* de manière définitive, de dire quelle est la « bonne » cause, puisque cette *polis,* qu'on l'accepte ou qu'on la rejette, *n'est pas* l'Athènes réelle du ve siècle. A moins que, *au contraire,* elle ne le soit vraiment[92], auquel cas le faux archaïsme tragique pose clandestinement la question du fondement réel de la démocratie athénienne, en y répondant d'autant moins qu'il a pris soin de rendre la question presque invisible. Presque invisible, mais, quand même, on ne peut pas empêcher les gens de se poser des questions, etc.

J'ai déjà évoqué à plusieurs reprises la question de l'oracle, en rapportant l'opinion selon laquelle le recours tragique au mécanisme

de l'oracle à double détente est une invention *littéraire,* non le reflet d'une pratique réelle[93] qui pourrait s'expliquer, par exemple, par le souci bien humain des oracles d'être suffisamment vagues pour ne pas être démentis trop facilement. Qu'il s'agisse d'une invention littéraire, on peut l'accorder.

Mais il se peut qu'il y ait aussi autre chose, c'est-à-dire l'expression, sous une forme particulière, d'une thèse tragique qui revient assez souvent, sous des formes diverses. Cette thèse, dont on aura à reparler, est celle de l'incapacité humaine de connaître tous les tenants et aboutissants de l'action. En la transposant au problème qui nous occupe ici, elle revient à dire que les hommes ne sont pas en mesure de saisir le *sens* de ce qu'ils font, *tout* le sens de *tout* ce qu'ils font. Il n'est pas impossible que la présence de l'oracle dans la tragédie délivre un message second, redoublant celui des affirmations croisées contraires : l'aporie d'une recherche du sens qui sait qu'elle ne pourra jamais complètement atteindre ce dernier. Il faut tenir compte également de ce qui apparaît comme l'ambiguïté constitutive de l'oracle grec, dans la littérature comme dans la *pratique.* On consulte l'oracle pour savoir ce qui va arriver *ou* pour savoir comment on doit agir. En fait, on le consulte *à la fois* pour connaître l'avenir *et* savoir comment infléchir cet avenir par son action (l'ambiguïté est spécialement forte dans l'oracle du *Prométhée* d'Eschyle). En somme, on nous demande en même temps de croire que l'avenir est déterminé et ne l'est pas. En fait, l'esprit grec ne croit ni à une fatalité absolue, ni à une contingence absolue, et est constamment en chemin pour croire à l'une ou à l'autre. L'ambiguïté de l'oracle comporte donc un message qui va bien au-delà de la dénonciation de la méchanceté des dieux : les choses sont et ne sont pas écrites, l'homme fait son destin et ne le fait pas. On retrouve, précisée, l'aporie de la recherche du sens.

L'aporie, justement, il arrive aux Tragiques d'y avoir recours. Je ne prendrai que l'exemple déjà évoqué du scénario sous-jacent à *Ajax* et à *Philoctète :* l'aporie consiste, on l'a vu, dans l'exposé d'une situation où il est à la fois nécessaire et impossible de sortir de la logique privée du *génos* et de faire fonctionner correctement un « intérêt général ». Seulement, l'expression de cette aporie par le Tragique est tellement discrète qu'elle peut passer à peu près inaperçue et qu'il en a bien été ainsi (à ma connaissance, aucun commentateur n'a rapproché les deux pièces sous l'angle qui est ici proposé). A examiner séparément les deux pièces, l'aporie peut passer complètement inaperçue. Qu'il ne soit pas forcément artificiel de les rapprocher reste pensable, surtout si l'on prend garde à un indice que Sophocle met obligeamment à notre disposition : cet indice est la présence, dans les deux pièces, d'un même personnage, Ulysse, jouant pratiquement le *même* rôle, c'est-à-dire celui du héros dégagé pour l'essentiel de l'influence du *génos* et

ouvert à la compréhension des besoins de l'« intérêt général ». Ulysse, l'homme par excellence de la *Métis* et de l'intelligence grecque… Le double fait que Sophocle soulève une question sous la forme d'une aporie et s'attache en même temps à en effacer presque toutes les traces est intéressant, parce que tout se passe *comme si* Sophocle voulait à la fois montrer et cacher un objet scandaleux : une impasse politique, à moins que ce ne soit l'impossibilité pratique de parler clairement de certaines choses ou d'aborder frontalement certains problèmes. Plus tard, Platon aura recours à l'occasion au procédé aporétique sans que, semble-t-il, cela ne fasse davantage scandale.

Le jeu tragique avec le sens est tellement systématique, tellement poussé, on y sent une telle volonté de ne pas se laisser enfermer dans une explication, quitte à neutraliser toutes celles qui paraissent se présenter en leur opposant aussitôt des amorces de contre-explications ou l'ironie de l'ignorance, qu'on en vient quelquefois à douter de ce que j'ai avancé plus haut, à savoir qu'il y a chez les Tragiques, pour la première fois, questionnement du mythe et de l'épopée. Jacqueline de Romilly[94] soulève le problème à propos de l'Œdipe de Sophocle. Œdipe, observe-t-elle, est écrasé dans *Œdipe roi,* exalté dans *Œdipe à Colone.* Mais, d'une pièce à l'autre, le héros n'a pas changé : il reste violent, hautain, il se dispute avec Créon, avec Polynice, il ne se réconcilie pas avec la justice ou avec les dieux, et rien ne se passe qui puisse justifier une réhabilitation. « Simplement », il a été le jouet du sort, il devient un homme à destin privilégié. Il est condamné, persécuté, exalté, chaque fois *sans raison.* C'est ce qui amène Jacqueline de Romilly à conclure[95] : « Il n'y a rien à expliquer, aux yeux de Sophocle : il n'y a pas d'explication, mais pas non plus de question. Les choses sont ainsi, tout simplement. » Il y a de l'*absurde* dans la tragédie, observe-t-elle ailleurs[96], en faisant le rapprochement avec notre sentiment moderne de l'absurde. Et c'est vrai que le théâtre d'Euripide, par exemple, plus que celui d'Eschyle et de Sophocle, fait naître souvent ce sentiment de l'absurde. Ce sont les mêmes types d'actes divins ou humains qu'on trouve chez Eschyle, Sophocle ou Euripide. Mais il semble que le regard, leur regard et le nôtre, ait subtilement et imperceptiblement changé. On avait une sorte de mécanique tragique qui conduisait à toutes sortes de drames et d'apories, d'absurdités peut-être, mais qui n'était pas absurde elle-même, en ce sens qu'on pouvait encore ou qu'on semblait pouvoir, chez Eschyle ou Sophocle, construire une *positivité* sur cette mécanique (par exemple l'« optimisme tragique » mis en avant par Nietzsche dans certains de ses textes, ou la morale héroïque de l'action humaine *quand même,* mise en valeur par de nombreux commentateurs, et notamment par Jacqueline de Romilly elle-même). En dehors du volontarisme grandiose de beaucoup de héros tragiques, il reste

encore possible de se représenter ces héros comme des *victimes,* participant d'un rite sacrificiel, où leur destin s'insère dans un gigantesque potlatch des dieux et des hommes. Chez Euripide, c'est cette mécanique elle-même qui paraît tourner à vide, virer à l'absurde, sans doute en raison du décrochage observable chez lui entre les destins individuels ou privés et les destins collectifs. On pourrait soutenir que ce qui fait de l'absurde *une* vision de la tragédie parmi d'autres, et non pas la seule possible, est au fond, chez Eschyle et Sophocle, la très forte présence de la *polis.* Tout se passe comme si la force de la *polis,* le sentiment puissant de tout Athénien du Ve siècle d'une solidarité profonde entre son sort et celui de la cité – la virulence de ce que Veyne a appelé le « militantisme » grec – , jouait comme une sorte de protection invisible contre le sentiment de l'absurde et obligeait à trouver du sens même là où il n'y en avait manifestement pas, si ce n'est celui de l'évidence de la *polis,* donatrice de sens alors même que son propre sens reste mystérieux et fait problème. Là est peut-être la raison de l'élévation finale d'Œdipe : dans le décrochage qu'il opère à l'égard de son propre horizon familial, dans la possibilité qui lui est donnée de mettre sa mort au service d'Athènes, la puissance diffuse des ancêtres protégeant désormais la cité comme elle protégeait et protège par ailleurs le *génos.* Il est donc possible que chez Sophocle, contrairement à ce qu'écrit Jacqueline de Romilly (qui sent d'ailleurs bien qu'il est difficile d'en rester là et corrige sa remarque par ses considérations sur la morale héroïque chez Sophocle), il y ait au moins question, sinon explication, et que les choses ne soient pas « ainsi, tout simplement ». Mais il est possible aussi que, sur sa fin, qui coïncide avec l'épreuve de la guerre du Péloponnèse et les remarques glacées de Thucydide sur l'impasse de l'impérialisme athénien, la tragédie subisse le contrecoup du début de perte de confiance en la *polis* qui se fait jour alors. Que la *polis* cesse d'être l'horizon « indépassable » et tout le discours tragique peut *basculer,* sans que soit modifié un iota au contenu ou à la forme de ce discours. Le discours tragique se met à tourner à vide, dans le vide social que commence à créer l'effacement de la *polis.*

Ainsi C. Rosset[97] prend l'exact contre-pied de ce à quoi j'ai la faiblesse de rester attaché, même après m'être laissé fasciner par ses analyses percutantes : non seulement le Tragique n'apporte pas de réponses, mais, nous dit Rosset, il refuse de tout son être de poser la question du sens. Il parle le silence de la pensée. Je continue, au contraire, à croire que le tragique accorde une *énorme* importance au sens tout en multipliant les avertissements sur l'*impossibilité* d'y accéder, ce en quoi, précisément, il est tragique, posant que le nécessaire est impossible[98]. *Ce* paradoxe disparaît chez Rosset, remplacé par le paradoxe supposé d'une pensée qui dit que tout est

possible, puisque tout est chaos, et nie cependant que le chaos, puisqu'il est chaos, puisse ne pas l'être. Je ne me donnerai pas le ridicule, contre Rosset, de m'efforcer de démontrer, par une accumulation pénible de références, qu'il arrive aux Tragiques de « penser » et de poser explicitement la question du sens. L'ironie des choses veut que ce soit Euripide, dont le message s'approche peut-être le plus du tragique tel que le conçoit Rosset, qui, parmi les Tragiques, « pense » le plus longuement et le plus bruyamment, au point de se le faire vivement reprocher, de son vivant même. Je me contenterai surtout d'évoquer ce qu'a de *hautement improbable* la vision de Rosset, quand on replace les Tragiques grecs dans leur contexte politique et historique : le besoin ou la nécessité de poser la question du sens à la fin du VI^e^ siècle, quand le mythe et l'épopée donnent des signes de fatigue, nécessité qui rendrait bien curieuse l'émergence d'une pensée se situant, s'il est possible, *en deçà* même du mythe et de l'épopée quant au refus de cette question ; la symbiose évidente entre la tragédie et le monde politique et étatique athénien ; l'impact populaire de la tragédie ; etc. Ce serait bien la seule et unique fois dans l'histoire qu'on verrait une communauté politique donner tant d'attention, d'argent et d'appui à une philosophie caractérisée par le terrorisme et le nihilisme aristocratiques que Rosset prête au tragique. Ce n'est pas pour rien, pour nous en tenir au monde grec, qu'on a entouré certains Sophistes d'une telle haine, et que, plus tard, les Cyniques, les Cyrénaïques ou les Sceptiques n'ont pas fait recette et ont dû céder le devant de la scène aux Epicuriens et surtout aux Stoïciens. Et aucun des grands philosophes tragiques, comme les voit Rosset (Lucrèce, Montaigne, Gracian, Pascal, Nietzsche), n'ont donné l'envie à une société de leur confier son sort idéologique. Le terrorisme et le nihilisme intellectuels, la désinvolte assumation du néant de la pensée constituent un sacré handicap politique et sont au contraire la marque d'une marginalisation sociale et politique que certains intellectuels affectent de s'imposer, puisqu'elle leur est imposée. Bref, si le Tragique grec n'était *que* ce que Rosset dit qu'il est, nous aurions quelques grands non-penseurs de plus, nous n'aurions pas une société en train de *se* penser, dans une sorte de complicité entre le génie de l'individu et l'ouverture au génie d'une bonne partie de la masse.

Il reste que ce qu'évoque Rosset est bien présent, d'une certaine manière, dans le mode tragique, dans toute la mesure où, comme on l'a dit, les Tragiques répètent inlassablement qu'ils n'ont *pas* de sens premier ou dernier à offrir et qu'il n'y a guère de chance, d'ailleurs, que quiconque puisse l'avoir. Mais ils répètent non moins inlassablement qu'après tout on ne sait jamais et que, de toute façon, on *n'évite pas* la question du sens. Il n'y a donc pas de nécessité de rendre univoque, comme le fait Rosset, un message équivoque. Il est

probable que, *si* la tragédie avait continué, elle aurait davantage ressemblé au portrait qu'en trace Rosset, parce qu'elle n'aurait plus disposé de l'énorme vitalité de la *polis* grecque, comme commence à le montrer la tentation de l'absurde du théâtre d'Euripide. Elle aurait pu *basculer* dans ce sens, non pas ou pas seulement par évolution interne, mais par l'émergence d'une autre manière de recevoir le message tragique, tant il est vrai que le message est fabriqué au moins autant par le récepteur que par l'émetteur[99]. Mais, précisément, la tragédie n'a *pas* continué et elle est morte *justement* au moment où, semble-t-il, il ne lui restait pas d'autre issue que de devenir ce que Rosset pense qu'elle a toujours été. On ne saurait imaginer plus belle occasion manquée. Mais y avait-il véritablement une occasion à manquer ? En fait, je ne le pense pas, et je crois que, si la tragédie est morte, c'est *précisément* parce qu'il y avait en elle bien autre chose et bien plus que le tragique de Rosset. Sa force résidait dans son habileté à assumer et maîtriser l'aporie du sens nécessaire-impossible et elle n'a pas résisté à la double pression d'éclatement de l'aporie entre ceux qui ont renoncé à trouver un sens impossible, et ceux qui n'ont plus eu le courage d'assumer l'impossibilité du sens.

Au surplus, il n'est pas vrai que les Tragiques aient toujours et partout esquivé les prises de positions claires et tranchées sur la nature du « réel » et refusé de dire où peut se trouver le sens, et c'est ce qui nous reste à examiner de plus près.

Le jeu tragique avec les niveaux

Le temps et l'espace de l'humain et du social peuvent se structurer en « niveaux » qui se distinguent les uns des autres par leur caractère plus ou moins spécifique ou universel, plus ou moins englobant : l'éternité englobe le temps fini, la *polis* englobe l'*oïkos,* le cosmos englobe la *polis,* etc. Une des caractéristiques fondamentales du mode tragique est la *mise en résonance des niveaux*. Les niveaux communiquent et de cette communication découlent la question du sens et, éventuellement, la réponse à cette question ou l'indication de la direction dans laquelle il faut la chercher. D'une certaine manière, le sens *naît* parce qu'il *circule*. L'insistance mise par les Tragiques à faire communiquer les niveaux est une des indications les plus sûres de l'importance que revêt chez eux la question du sens[100] : « comprendre » quelque chose à partir des rapports qu'il entretient avec autre chose, de préférence plus « grande » et plus universelle, est une des formes les plus spontanées et les plus importantes du besoin humain d'explication[101]. Nous avons déjà rencontré de nombreux exemples de mise en communication des niveaux par les Tragiques

dans les pages qui précèdent, dont l'enseignement, chaque fois donné sous une forme spécifique, est toujours le même : ce qui t'arrive ici, à toi, est en réalité un événement *cosmique* et c'est par cette portée cosmique que ton sort acquiert une signification. La tragédie fonctionne par *amplification* des événements[102]. La tragédie a inventé toute une technique pour rendre compte de cette amplification. Par exemple, si l'on suit Else[103], l'introduction d'un second acteur dans la tragédie par Eschyle ne correspond pas à une volonté d'incarner le conflit tragique dans deux personnages différents : ce second acteur n'est pas un héros tragique « de plus », c'est un personnage dont le rôle consiste à *étendre* le conflit dans le temps ou dans l'espace (c'est la création du troisième acteur qui, lorsque c'est nécessaire, permet de personnifier le conflit). De même, la dialectique des rapports entre le héros et le *chœur* est mise au service de l'amplification. Parfois le chœur est chargé d'énoncer ou de suggérer la portée générale des événements auxquels il assiste, parallèlement à un héros dont les pensées se meuvent dans un cercle beaucoup plus restreint. Parfois, au contraire, c'est le héros qui a une longueur d'avance sur le chœur. De toute façon, le décalage entre le chœur et le héros est ainsi rendu très sensible pour le spectateur ou le lecteur qui, grâce à lui, prend conscience de l'extension des événements dans le temps et dans l'espace.

Il est encore plus important de faire observer que *les niveaux de la tragédie sont à la fois distincts et confondus.* Ils se « touchent », s'interpénètrent, se superposent en quelque endroit. Le fait que la cité-Etat reste une *petite* communauté politique, dont tous les citoyens ou presque se connaissent personnellement (sauf pour les plus importantes d'entre elles), où la puissance de certaines grandes familles reste comparable à celle de l'Etat, où il y a des fortunes privées qui demeurent du même ordre de grandeur que les dépenses publiques, ce fait favorise grandement la perception d'une connexité si grande des niveaux qu'elle équivaut, dans de nombreux cas, à une quasi-fusion. De la même façon, l'incroyable complexité du monde divin grec, qui va des déités suprêmes, presque désincarnées dans certains cas, jusqu'aux dieux de la famille ou à ses morts et ancêtres divinisés, ainsi que l'existence de tout un monde intermédiaire entre la divinité et l'humanité, familiarise les Grecs avec l'idée qu'il est impossible de pousser la distinction pourtant nécessaire entre les niveaux. La pensée tragique corrige toujours un mouvement trop poussé dans un sens par un mouvement dans le sens contraire : elle *sépare* le *génos* de l'État quand le premier a trop tendance à se prendre pour le second ; mais elle brouille les frontières mêmes qu'elle a contribué à établir. Ce que font et pensent les dieux ressemble beaucoup à ce que font et pensent les hommes, *mais* les dieux ne sont

pas les hommes ; ils ne sont pas les hommes, *mais* ils ne sont peut-être pas faits d'une autre étoffe qu'eux, etc. Il y a dans l'esprit grec *à la fois* un besoin presque compulsif de séparer, classer, ordonner, cloisonner (les Grecs et les Barbares, l'agriculture et la chasse, la *polis* et la nature sauvage, la guerre des hoplites et la guerre d'embuscade…), et une attention très vive aux zones intermédiaires qui participent de deux ou plusieurs univers.

Le résultat, dont la prise en compte est décisive pour la compréhension du mode tragique, est le fait qu'un événement, un héros, une situation, se déroulent ou existent *sur deux plans* ou plus à la fois, à deux niveaux différents. Un événement familial, on l'a observé de nombreuses fois, est en même temps un événement politique. Ce qui se passe au niveau du prosaïque et du quotidien se passe en même temps au niveau du sacré. Les événements participent de deux univers temporels différents : le temps du mythe et le temps de l'histoire. La cité est l'Athènes du ve siècle et une sorte de *polis* intemporelle. Le passé, le présent, le futur fusionnent dans une présence unique. On aura une idée du mécanisme en jeu lorsqu'on observe que l'oracle, qui s'analyse au premier degré comme une prédiction ou une intervention du futur dans le présent, est aussi à de nombreuses occasions, comme le montre Maurice Gravier à propos de l'oracle d'Œdipe, « le passé projeté dans le présent[104] », le jeu actif de ce qui a été dans ce qui est. Ce que la tragédie nous décrit est une *superposition* d'univers, et on ne sait plus, à la fin, si le travail tragique produit la superposition en fusionnant ce qui est séparé ou, au contraire, en séparant ce qui est fusionné. En fait, les deux choses sont vraies et le travail tragique est à la fois *dédoublement* du « réel » et négation de ce dédoublement.

Je dois ici faire observer que, comme j'ai essayé de le montrer dans d'autres travaux, la superposition et la fusion-séparation des niveaux, si caractéristiques de la tragédie, sont la manifestation basilaire d'une « réalité » *paradoxale* et/ou d'un mode de pensée paradoxal. Il est pour nous paradoxal de penser que « quelque chose » soit présent à plusieurs endroits de l'espace et du temps au même moment, ou que « plusieurs choses » aient la même localisation spatiale ou temporelle. Je ne rouvre pas ici la discussion sur le problème de savoir si ce paradoxe correspond à une forme du « réel » ou bien s'il n'est que fantasme ou marque d'infirmité de l'esprit humain. Il me suffit d'observer qu'il fait partie intégrante du mode tragique, et que les Tragiques s'inscrivent ainsi dans la longue lignée d'un « paradigme » paradoxal dont la pensée occidentale n'a que trop tendance à nier l'importance, voire même l'existence. L'ambiguïté du mode tragique, son fréquent refus de répondre prennent alors une nouvelle coloration : là où l'on pouvait voir un aveu d'ignorance, une fâcheuse

tendance à pactiser avec l'incohérence, voire une philosophie de l'absurde ou un refus radical de questionner ou penser un monde inquestionnable et impensable, on peut désormais identifier un enseignement *positif* des Tragiques, une prise de sens du monde. Le monde, disent les Tragiques, *est* paradoxal, ce qui constitue une affirmation toute différente de celle de son absurdité ou de son impossibilité d'acquérir du sens. Et c'est de ce paradoxe que découle le tragique, ce qui fait qu'un être ou une situation est tragique et non « simplement » dramatique, horrible, digne de pitié, etc. Le tragique, par exemple, ne vient pas seulement de ce qu'une « malédiction » pèse sur les Atrides ou que les dieux bernent les humains et les transforment en jouets dérisoires du destin. Le tragique vient de ce que chaque Atride doit en quelque sorte *créer* à chaque fois la « malédiction » qu'il a pourtant reçue en héritage ; que l'homme, jouet des dieux, reste pleinement responsable et auteur de ses actes et que l'inévitable naisse ainsi du libre arbitre. Le tragique est qu'il ne puisse pas y avoir de conflit entre les êtres qui ne soit en même temps un conflit interne à chaque être, de même qu'inversement le conflit interne ne puisse se résorber, si tant est qu'il se résorbe, que dans l'affrontement aux autres. Le tragique est qu'on ne puisse identifier un objet « pur », par exemple l'Athènes du V^e^ siècle, par rapport auquel l'on pourrait se déterminer (pour ou contre), mais seulement une *polis* qui tient à la fois du rêve et de la réalité, du passé pourtant mort et du présent accouché, objet sans limites et sans frontières qui ne permet aucune identification par intégration ou par rejet ; le tragique est l'impossibilité de choisir entre Créon et Antigone[105], alors que le choix est nécessaire. Le malheur seul est univoque, et ce n'est pas ce malheur qui est tragique, c'est l'impossibilité radicale de l'approuver ou de le dénoncer, c'est le caractère équivoque du rapport humain au malheur. Bref le tragique est, finalement, la double impossibilité, soit de séparer complètement les univers en présence, soit de les fusionner complètement. Le tragique, c'est le paradoxe. Il y a des paradoxes heureux, nous en avons tous rencontré. Le fait est que le paradoxe tragique ne l'est pas et qu'il est associé au malheur[106]. Mais ceci est une autre question, que nous ne sommes pas encore prêts à aborder.

Surdétermination et indétermination radicales

La fusion-séparation des niveaux conduit tout droit à une autre idée centrale du mode tragique : l'idée qu'il existe *beaucoup plus* de causes ou de raisons qu'il n'en faut pour expliquer un acte ou un événement, idée que l'on peut résumer en parlant de la *surdétermination* de ces actes ou événements. On l'a déjà rencontrée lors de l'examen des

thèmes tragiques, par exemple sous la forme de ce que l'on pourrait appeler la surmotivation. Les raisons qui poussent les héros à agir sont multiples et chacune d'elle pourrait être la raison suffisante de l'action ; on l'a vu pour Clytemnestre, pour Oreste, pour Electre, pour Agamemnon, pour Antigone même qui agit à la fois pour des motifs personnels, familiaux, religieux, et obéit à son cœur comme à sa raison. On retrouve la même idée de redoublement en matière de causalité « objective », cette fois, et non plus seulement de motivation « psychologique ». Le plus souvent, la cause d'un événement est à la fois divine et humaine ou « naturelle », individuelle et collective. Les erreurs de Xerxès « s'expliquent » à la fois par sa jeunesse ou l'influence de mauvais conseillers, et par un « mal de l'esprit » qui paraît être un cadeau empoisonné des dieux. La tragédie refuse de choisir entre la responsabilité de l'individu qui a accompli un crime et la responsabilité du *génos* qui fait qu'un descendant innocent peut payer pour les fautes d'un ancêtre qui, lui, a échappé au châtiment. Ici, la surdétermination recoupe un refus durable de choisir entre la conception « objective » et « subjective » du droit et de la faute, la première fondée sur les faits et la solidarité de groupe, la seconde tenant compte des intentions et de la responsabilité personnelle. Les Tragiques n'ont pas inventé la surdétermination, et on la trouve déjà chez Homère où le vin et le sommeil, par exemple, en même temps que les dieux, expliquent bien des choses[107]. Hérodote pratique aussi en permanence une *double* explication de l'histoire : les événements sont à la fois le produit de la contingence humaine, de l'arbitraire, du hasard, *et* le produit d'une sorte de mécanique méta-historique sur laquelle, d'ailleurs, il reste fort discret. De *l'atè* homérique à la faute tragique *(hamartia),* il y a plus de continuité que de mutation brutale dans la façon de voir les choses. Presque tous les commentateurs des Tragiques ont abondamment souligné le thème de la double causalité et il n'y a pas lieu d'insister, sauf pour observer, par exemple, que Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet[108] utilisent à cet égard le terme de « double contrainte », qui sert aujourd'hui communément à traduire le concept de *double bind* élaboré par Gregory Bateson[109].

On retrouve, à propos de la surdétermination, le refus obstiné de séparer les choses *et* de les confondre. Causalité humaine et causalité divine, par exemple, sont soigneusement distinguées. Mais cela ne signifie pas que l'une s'oppose à l'autre, comme un ordre explicatif à un autre ordre. Le Tragique se refuse à être mis en demeure de choisir : on peut à la fois être le jouet des dieux et être fautif, et nos notions de libre arbitre ou de prédétermination n'ont pas cours ici. On peut être complètement innocent (Œdipe par exemple) et complètement fautif. Quand la Clytemnestre d'Eschyle essaie un instant de se dédouaner en faisant porter la responsabilité de son geste

aux dieux, le chœur la remet à sa place. C'est seulement, selon Suzanne Saïd, à la fin du règne de la tragédie, chez Euripide, qu'on verrait apparaître l'idée que, si la faute est divine, elle n'est plus humaine, et *vice versa,* qu'il n'y a plus superposition mais juxtaposition des deux explications et qu'il faut donc choisir[110]. Encore un autre indice du fait qu'avec Euripide le paradigme tragique est sursaturé.

Le refus de choisir, maintenu presque jusqu'au bout par les Tragiques, ne signifie pas qu'ils ne fassent aucune différence entre causalité divine et causalité humaine. Au contraire, on a l'impression, dans certaines pièces, que l'une et l'autre ne fonctionnent pas de la même manière. Il y a des cas où les dieux *n'obligent pas* les hommes à commettre tel ou tel acte, soit qu'ils se contentent de ne pas en interdire la possibilité, soit que les ordres qu'ils donnent aux humains soient vagues ou ambigus. Tout se passe alors comme si les dieux créaient des *potentialités* et que les hommes *actualisent* certaines de ces potentialités et pas d'autres. Nous aurions affaire à une sorte de causalité à double détente où c'est ici Dieu qui propose et l'homme qui dispose. Cette vision un peu retorse de la causalité divine est renforcée par le fait que les dieux grecs ne constituent pas un système *unique* de volonté divine, en dépit de leur hiérarchisation et du rôle joué par Zeus, le super-dieu. Il arrive aux dieux d'avoir des « projets » concurrents et conflictuels sur les hommes, de sorte que, jusqu'à un certain point, les hommes peuvent choisir entre ces projets. Dans cette perspective, la causalité humaine n'est pas le simple redoublement, mais l'effectuation d'une volonté divine. Quant aux « projets » divins non actualisés par l'homme, ils n'en pèsent pas moins lourds sur son sort et, s'ils constituent ce que j'ai appelé ailleurs des « non-événements », ils ont une forme d'existence différente de celle des événements qui se produisent vraiment, mais qui a son importance. A leur manière, les Tragiques ont peut-être perçu que la réalité est plus vaste que la factualité et créait une marge d'invisibilité sociale dont il fallait chercher à rendre compte par une ébauche de dialectique entre les « possibles », comme dirait l'Ulrich de Musil, et les réels.

La surdétermination tragique n'a *rien* d'un fatalisme ou d'une prédétermination. Au contraire s'il y a un thème tragique prégnant et rebattu sous de multiples formes, c'est bien celui de *l'incertitude principielle* de la vie humaine : les hommes ne sont *jamais* à même de prendre la mesure de tous les effets de leurs actes : une sorte d'effet pervers permanent est au principe de fonctionnement du monde : l'inattendu toujours arrive ; il existe comme une relation contraire entre le savoir et l'action ou le pouvoir : qui sait le plus agit le moins, et *vice versa* ; vouloir connaître les intentions divines ou les arrêter sur un point fixe constitue une démesure et une présomption dont les hommes sont cruellement punis ; « rien de trop » est plus que jamais la

règle ; mieux vaudrait pour les hommes être à l'abri de la curiosité et de l'initiative des dieux, mieux vaudrait se faire remarquer le moins possible, et le tragique réside précisément, pour une part, dans l'impossibilité d'éviter toujours d'être mis sous les feux des projecteurs divins : le héros est tragique, en partie, tout simplement, parce qu'il est un héros.

Je n'insiste pas sur cet aspect de la pensée tragique qui a été étudié et commenté jusqu'à plus soif, et qui a le mérite de l'évidence. Les commentateurs qui fondent le tragique sur la vision d'hommes se débattant en vain contre une fatalité ou un destin inéluctable se font moins nombreux, car il apparaît à l'évidence que ce n'est pas sur ce point que les Tragiques ont le plus insisté. Lorsqu'ils en parlent, il s'agit surtout de montrer des hommes enfermés dans un système de contraintes qui les dépasse et qui, vu à leur niveau, apparaît en effet comme un ordre externe contre lequel ils ne peuvent rien. Mais l'idée selon laquelle il existerait une Loi, un Destin prédéterminant tout ce qui a été, est, et sera dans le cosmos, est une idée qui ne fait que des apparitions tout à fait furtives dans la tragédie et qui, même alors, ne reçoit aucun contenu concret et ne joue aucun rôle dans la dynamique tragique. S'il existe quelque chose comme un Destin ou une Fatalité tragiques, ils sont de l'ordre de l'inéluctabilité du *hasard,* c'est-à-dire du *contraire* d'un déterminisme cosmique. Au surplus, il faut faire attention avec le Destin grec. Dans les temps posthomériques, dit C. Ramnoux[111], ce que nous traduisons par Destin est souvent le *Daimôn,* le Démon. Ce Démon n'est *pas* une sorte d'instance cosmique qui surplombe tout et chacun. Chaque être – un individu, une famille, une cité – , a un bon ou un mauvais *daimôn,* un « lot de vie ». Le *daimôn* n'est pas extérieur à l'être concerné, ou pas complètement extérieur : il est une combinaison des contraintes extérieures et des choix humains face à ces contraintes. Il brouille la frontière entre l'extérieur et l'intérieur, la transcendance et l'immanence. Son contenu d'immanence se retrouve bien dans la formule héraclitéenne : « Son *éthos* pour l'homme c'est son *daimôn.* » On dirait qu'on assiste déjà à la fusion de ce que Machiavel appellera plus tard la *Virtù* et la *Fortuna.* Le démonique est à la fois le cosmos dans l'individu (ce qui n'est pas lui en lui, ce en quoi il ressemble à tous les individus), et l'individu dans le cosmos, un individu qui cherche à coïncider avec lui-même et n'y parvient pas complètement. Le démonique est l'individu et son Double, un Double qui peut prendre la consistance d'un être réel. C'est la preuve vivante de la fusion partielle de la transcendance et de l'immanence, le point de passage de l'un à l'autre. Le thème du Hasard comme Destin cosmique est parfois présent chez les Tragiques, mais rarement sous une forme isolée, plutôt en tension constante avec l'anti-hasard de la volonté humaine, ce qui, précisément, interdit d'en

faire la seule force cosmique.

Ce sur quoi je cherche avant tout à attirer l'attention est le fait que *le monde surdéterminé des Tragiques est en même temps un monde indéterminé.* Il y a une surdétermination-indétermination constitutive du monde. Les deux choses ne sont contradictoires qu'en apparence : qu'une chose soit surdéterminée ne signifie pas, *bien au contraire,* qu'elle soit écrite à l'avance : Oreste se voit ordonner le meurtre de sa mère *et* il veut cette mort, mais il n'y a aucune relation nécessaire entre les deux « causalités ». La surdétermination relève en partie de la *contingence.*

Quand on cherche ce que rappelle cette rencontre de la surdétermination et de l'intédermination, ce que l'on rencontre est la pensée *magique.* Marcel Mauss observait que cette pensée est celle du déterminisme absolu, mais il aurait pu ajouter, et pour les *mêmes* raisons, qu'elle est en même temps celle de l'intéderminisme absolu. Et, quand deux absolus se rencontrent, ils s'annulent. Le double jeu grec avec l'oracle, le double jeu de l'oracle avec les Grecs expriment à merveille cette rencontre paradoxale de l'inévitable et du provoqué, et constituent, en fait, une nouvelle forme de magie. On trouve çà et là, chez les spécialistes, l'affirmation selon laquelle les Grecs ont été un peuple fort peu magique, en comparaison d'autres peuples. Encore qu'il faudrait probablement aller y regarder d'un peu plus près, je ne chercherai pas à pousser trop loin la curiosité sur ce point, mais j'observerai que, à défaut d'avoir gardé les *pratiques* magiques, les Grecs n'ont pas aussi vite abandonné la *mentalité* magique qui est au fond celle qui exalte une toute-puissance humaine balancée seulement par la toute-puissance de l'Invisible. La tension entre ces deux puissances, sans dépassement possible, est peut-être ce qui caractérise le mieux le moment tragique dans la pensée de la transcendance. Je ne crois pas pousser les choses trop loin en avançant l'idée que, pour les Grecs du ve siècle, la *polis* n'a pas cessé d'avoir quelque chose de magique, quelque chose de si fort qu'il est inexplicable jusqu'au bout.

En posant la question du sens, les Tragiques ont posé du même coup celle de la *transcendance,* qui n'est au fond que celle du sens *dernier* de l'existence humaine, de ce qui, dans cette existence ou en dehors d'elle, donne la possibilité de la parler aussi bien que de la vivre. Il n'y a pas de transcendance tant qu'il n'y a pas de *distance* du social et de l'humain à lui-même, tant que l'autoréférence n'a pas appris à se faire indirecte par un processus de *dédoublement* du social et de l'humain. Les Tragiques ont amorcé ce dédoublement, et en cela réside la mutation décisive par rapport au mythe et à l'épopée. Mais, en même temps que la transcendance, les Tragiques, on l'a vu, ont inventé la *ruse humaine avec la transcendance,* une ruse consistant à voiler et dévoiler en même temps le problème posé. Face à la tâche surhumaine

d'« expliquer » le malheur humain, les Tragiques font plus et autre chose que de jouer avec la tension aristotélicienne de la pitié et de la peur. En vérité, leur but n'est pas d'expliquer, au sens moderne du terme, encore moins de justifier le malheur. Il s'agit de le « comprendre », c'est-à-dire de mettre ce malheur en perspective, de le prendre avec son contexte, qui est le cosmos, l'univers. Dès lors qu'on peut *montrer* le cosmos et y faire apercevoir un semblant d'ordre, la plus grande partie de la tâche est accomplie. S'il y a du cosmos, si tout acte individuel résonne dans le monde, et le monde en tout individu, alors il faut bien se plier à l'évidence et, face à l'incontournable, faire avec. Sans ce rapport au monde, le malheur de l'individu, du héros, serait inadmissible, parce que l'homme serait au centre de tout et, en vérité, centre de lui-même. On voit que le recours systématique de la tragédie à l'amplification a un sens : celui de forcer les hommes à admettre que ce qui leur arrive vient d'eux-mêmes, mais, du même coup, d'ailleurs, de plus haut, d'un jeu du monde qui les dépasse, quoi qu'ils fassent. De ce point de vue, la tragédie fabrique bien une forme de transcendance qui ne justifie rien, hormis elle-même, et cela suffit bien tant que cette autojustification fonctionne comme une évidence. Les Tragiques ne veulent pas ou ne peuvent pas fournir de raisons de cette transcendance cosmique, autre que celle de son existence. Si elle a tels ou tels effets, c'est qu'elle existe, et il n'y a pas à chercher de raisons particulières à ces effets. Il y a là une attitude mentale que nous avons aujourd'hui quelque mal à nous représenter, parce que nous avons pris l'habitude d'inverser le problème, et de « déduire » l'existence d'une transcendance des raisons de son action. Sur ce plan, la transcendance tragique ressemble à l'autoréférence du héros épique : le héros est le meilleur, parce que le meilleur est le héros. « Simplement », la transcendance tragique remplace le héros par le cosmos. En ce sens, elle est une gigantesque opération d'autoréférence du cosmos à lui-même. Il reste à chercher à comprendre le pourquoi de cette énorme ruse tragique.

Pourquoi la tragédie ?

Ma conviction profonde est que les Grecs se seraient moins posé de questions sur les dieux ou le malheur humain s'ils ne s'étaient pas posé de questions sur la *polis.* Au centre de l'invention de la transcendance et de la ruse avec la transcendance, il y a l'interrogation sur le fondement de la *polis* démocratique. Mais la manière même dont cette interrogation se fait jour ne laisse pas d'intriguer, et les questions surgissent. Pourquoi les Tragiques, dans leur interrogation politique, sont-ils amenés à donner une telle importance au *génos* et à la

femme ? Pourquoi se produit-il une polarisation aussi forte de la pensée sur l'énigme du malheur humain en un lieu et à une époque qui correspondent à l'apogée d'une civilisation et d'une communauté politique ? Pourquoi, si l'interrogation sur le fondement de la *polis* est centrale dans la tragédie, observe-t-on chez les Tragiques une procédure *d'évitement* de la question si forte qu'on en vient à se demander si on ne rêve pas, si on ne fabule pas quand on va s'imaginer que les Tragiques sont à la recherche d'une sorte de point fixe[112] à partir duquel la *polis* peut être pensée ?

La disparition du rôle politique du *génos* au V^e^ siècle et l'inexistence d'un problème politique qu'auraient posé les femmes à Athènes semblent rendre incongrue la sur-représentation tragique de ces questions. On peut alors se demander si la tragédie, en construisant tout son argumentaire politique sur les rapports entre la *polis,* le *génos* et la femme, ne se bat pas contre des moulins à vent, élaborant des fantasmes politiques sans contenu réel, ou revivant une lutte qui appartient désormais au passé. L'idée que les Tragiques *retardent* sur leur temps a été évoquée par certains. Elle paraît d'autant plus plausible que, comme nous le savons *après coup* – mais les Athéniens du temps n'avaient peut-être pas les moyens d'être aussi lucides que nous – , il n'y a jamais eu, au ve siècle, de menace réelle de retour à un régime politique construit autour du *génos.* D'autant plus plausible, également, que, quand la tragédie acquiert la prééminence culturelle qui va être la sienne jusqu'à la fin du ve siècle, il y a à peine *une génération* que la puissance du *génos* a été brisée.

Il me semble pourtant que, avant d'acquiescer complètement à cette vision archaïsante de la tragédie, il faut être prudent, et procéder à quelques remarques. La première est que les Tragiques multiplient les précautions pour éviter de se présenter soit comme des partisans, soit comme des adversaires du *génos* ou de la démocratie. En particulier, les Tragiques ne sont *pas* des démocrates qui, ayant peur pour la *polis,* chercheraient à identifier et à décrire les principaux dangers qui la menacent. Comme la quasi-totalité des intellectuels grecs de l'époque, d'ailleurs, les Tragiques sont plutôt conservateurs, politiquement et socialement, et le peuple n'est pas pour eux une source d'inspiration ou d'enthousiasme. Nous sommes devant le paradoxe d'une démocratie au sein de laquelle s'est réalisé un extraordinaire épanouissement culturel, sans que les artisans de cet épanouissement n'aient jamais manifesté de tendresse particulière à son égard. La tragédie se met délibérément *à distance* des luttes politiques factuelles de son temps et les Tragiques ne se mettent à aucun moment dans la position de gens visant à élaborer un diagnostic « réaliste » de la situation politique pour dire ce qui ne va pas et ce qu'il faut faire. En outre – et c'est la deuxième remarque – , la distance politique des

Tragiques se recoupe ou se redouble d'une distance qu'on pourrait dire épistémologique ou littéraire et qui signifie que, pour parler efficacement de quelque chose, il est parfois préférable de parler *à côté* ou au-dessus, ou, si l'on veut, de *transposer* les problèmes d'un niveau à un autre niveau. On retrouve ici tout simplement le fait que la tragédie élabore sa propre manière de dire les choses, qui fait que, même lorsqu'elle aborde des problèmes politiques ou philosophiques, elle ne les aborde pas comme le feraient Périclès ou Parménide.

On peut d'ailleurs se demander – c'est la troisième remarque – , si cette transposition tragique n'accompagne pas, finalement de manière assez heureuse, ce que l'on pourrait appeler la *transposition politique* du problème du *génos* au ve siècle. Le *génos* a disparu comme institution politique ou sociale[113], mais demeure une *force* sous des formes transposées, pendant presque deux générations après la réforme de Clisthène, comme on l'a vu plus haut. La solidarité familiale, dans le bon et le mauvais sens, avec son cortège de conflits, est très vivante, du haut en bas de l'échelle sociale, dans la pratique, dans les idées, dans le droit. A la fin du ve siècle, un client de Lysias essaie d'entraîner les héliastes (juges « populaires ») à frapper les enfants des Trente Tyrans. Le sentiment populaire englobe toute la famille dans la vindicte contre un individu. La procédure athénienne de la *confiscation* frappe toute la famille. La religion et les oracles propagent toujours la vieille idée selon laquelle les enfants peuvent être amenés à payer pour les parents[114], et même l'idée de la « pollution contagieuse » du crime : une ville peut être amenée à payer pour le crime individuel de l'un des siens. *L'imprécation,* qui joue un rôle si important dans la vie politique et judiciaire, porte sur le coupable, mais, aussi, sur « tous les siens » et « sa race ».

C'est le moment d'observer qu'il y a une *continuité* dans le haut personnel politique athénien qui, s'il admet dans son sein certains nouveaux venus désignés par la démocratie, se recrute majoritairement parmi les enfants des grandes familles. Jusqu'à la mort de Périclès en 429, tous les leaders politiques, à l'exception probable de Thémistocle, sont issus de la vieille aristocratie. Ni le tirage au sort ni le vote ne mettent fin à l'importance politique qui s'attache au fait d'appartenir à une caste *d'héritiers,* héritiers de richesses et héritiers de la grandeur des ancêtres. Les formes athéniennes du « militantisme » politique impliquant la mobilisation partielle de patrimoines *privés* pour des tâches publiques, dont il revient d'ailleurs aux mêmes militants d'initier et définir le contenu, qu'il s'agisse de fêtes, de guerre ou de travaux publics, ne peuvent que renforcer le rôle social et politique de lignages privilégiés. La démocratie athénienne, à aucun moment, y compris ceux où elle pactise le plus avec le populaire, n'a signifié la disparition de ce qui

apparaît comme une sorte de quasi-propriété privée du pouvoir, en faveur d'une aristocratie de l'argent et du talent. Les luttes politiques du ve siècle portent plus sur la manière d'exercer le pouvoir et, en particulier, sur le type de rapports qu'elle comporte avec le peuple, que sur l'identité du groupe social exerçant en fait le pouvoir. D'autant que la démocratie athénienne se pose la question de la *compétence* politique – et les intellectuels que le peuple n'enthousiasme guère l'aident beaucoup à se poser cette question -, dont on voit bien ou croit voir qu'elle n'est pas facilement réglée par le vote ou le tirage au sort, et qui apparaît, elle aussi, comme un élément important de l'héritage des grandes familles. En particulier, la démocratie athénienne a toujours su, même lorsqu'elle affecte de ne pas trop s'en préoccuper, que son sort repose de manière non négligeable sur la *qualité* de celui qui est à sa tête. La démocratie ne parvient pas, ou ne cherche pas, à évacuer complètement le problème du chef et de l'homme providentiel, avec une obscure conscience du fait qu'il y a là un principe politique qu'elle ne parvient pas complètement à assimiler au jeu démocratique. Il y a une phobie très forte de la tyrannie au V^e^ siècle, qui, dans la mesure où elle est sincère, paraît plus dirigée contre les *parvenus* du pouvoir – ceux qui manquent de « titres » à l'exercer – que contre l'existence de fait d'un pouvoir personnel certain. En affichant bruyamment sa haine de la tyrannie, la démocratie, certes, montre son attachement sincère pour la liberté grecque incarnée par la citoyenneté, mais, en même temps, il me semble qu'elle sonne faux quelque part, comme s'il s'agissait d'exorciser un fantôme ou d'évacuer un problème qui est celui de la possible conciliation de la démocratie avec le talent et avec l'autorité, c'est-à-dire *aussi* avec les grandes familles et leurs rejetons. On ne sait pas trop ce qu'il faut le plus entendre dans ce cri contre la tyrannie : l'horreur de ce régime (mais Athènes n'a pas eu trop à se plaindre de ses tyrans du VI^e^ siècle, qui, après tout, ont su gouverner avec modération et parfois avec grandeur et intelligence), la crainte d'hommes de hasard non légitimés par leur lignage, ou bien encore le soupçon refoulé selon lequel, après tout, on ne voit pas trop comment justifier la différence entre un tyran intelligent et un héritier compétent, parce qu'elle peut être fort ténue, et parce que ni l'un ni l'autre ne se concilient facilement avec la démocratie. En termes simples, on crie *aussi* contre les tyrans soit parce qu'on occulte ainsi ce qu'a de « tyrannique » le rôle subsistant des grandes familles, soit parce qu'on esquive de cette manière la gêne que l'on ressent à ne pas pouvoir penser jusqu'au bout la démocratie : on affecte de l'avoir pensé jusqu'au bout en dénonçant la tyrannie officielle et en oubliant ce que la démocratie conserve de tyrannie officieuse, c'est-à-dire la fameuse compétence des « bons » opposés aux « méchants ».

Au surplus, on aurait tort de se figurer que la *polis* est dirigée, tout uniment, contre la famille. En un sens, c'est *tout le contraire.* L'ordre politique repose sur le « militantisme » ; celui-ci n'est rendu possible que par une *bonne* gestion du patrimoine, qui consiste à garder le souci d'accroître la richesse familiale, mais sans se laisser dévorer par l'appât du gain, de façon à dégager le temps, la liberté d'esprit, la richesse nécessaires pour l'exercice des magistratures et l'action politique. Et le cadre du patrimoine est évidemment *familial.* L'Etat athénien considère comme une de ses tâches *politiques* de veiller à la bonne marche de l'institution familiale, d'assurer la perpétuation des noms de famille et des cultes familiaux, de veiller à ce que le mâle, chef de famille, conserve tous ses pouvoirs sur la femme et sur les enfants. N'oublions pas qu'il existe un lien *direct* entre le statut familial (en particulier la descendance légitime) et la *citoyenneté,* c'est-à-dire, finalement, la possibilité pour l'Etat de résister victorieusement aux envahissements étrangers, par importations de femmes et exportation de la terre et de la richesse attiques. On a donc – et c'est une des complexités de la situation – , un modèle politique *individualiste* dont la stabilité repose sur la *famille.* La tension et le compromis entre le *génos* ou la famille et la *polis,* comme entre l'individu et la famille, *n'est pas* un legs du passé, un épisode oublié et oubliable. Elle est tissée *dans* le présent et le futur de la démocratie athénienne.

Peut-être peut-on trouver là la source de l'importance attribuée par la tragédie à la femme, qui peut ainsi menacer l'équilibre politique par ses « débordements », par l'ouverture de fait qu'elle représente dans un système politique théoriquement fermé sur les hommes. C'est Apollon, dans *les Euménides,* qui reflète peut-être le mieux la position tragique : la défense de la cité passe par l'affirmation du monopole politique des hommes. Là est la lucidité d'Apollon. Sa cécité est de ne pas comprendre que ce qui renforce ainsi la cité d'un côté l'affaiblit de l'autre, en l'exposant à la furie féminine incarnée par les Erinyes. Il faut savoir neutraliser le potentiel de désordre représenté par les femmes, ce à quoi s'emploie Athéna. En tout cas, Platon souligne très explicitement le danger qu'il y a à laisser agir à sa guise la moitié de la population de la cité, une moitié qui risque de jouer un rôle deux fois plus important[115]. Il se peut aussi que les raisons pour lesquelles il est justifié d'exclure les femmes de la *polis* aient manqué de clarté aux yeux des Athéniens eux-mêmes. Après tout, les Athéniennes ne sont tout de même ni des Barbares ni des esclaves, et il arrive que la femme inspire respect et considération à l'homme athénien. En outre, les Athéniens, sur lesquels le « modèle » lacédémonien exercera toujours une grande fascination, peuvent se poser des questions sur la grande « liberté » dont jouit la jeune fille ou la femme à Sparte. Quelque

chose d'une perplexité politique a pu passer dans la tragédie : quand on tourne autour du problème du fondement de la *polis,* il est gênant de ne pouvoir ni concevoir une existence politique des femmes – elles assistent, sans doute, aux représentations tragiques – ni dire clairement sur quoi repose leur exclusion. Et, de fait, finalement, sur quoi repose-t-elle vraiment ?

On ne doit pas non plus oublier que, dans la tragédie, la *polis* est pensée à travers et à partir de la religiosité commune du temps, du mythe et de l'épopée. On a dit que la tragédie a subverti ce matériel par le simple fait de poser la question du sens. Mais on a dit aussi que la subversion *s'arrêtait là.* Ni les Tragiques ni la démocratie n'ont cherché à détruire le système de valeurs qui s'articulait sur ce matériel et à le remplacer par un autre. La ruse tragique avec ce matériel a aussi pour effet, comme toute ruse de ce type, de reproduire son impact idéologique, bien que et *parce que* elle cherche à le contourner, et ne cherche que cela. De sorte que toute une série de valeurs que le *génos* a engendrées il y a bien longtemps demeurent *vivantes* dans la démocratie athénienne du V^e^ siècle, dans l'élite et peut-être aussi dans une bonne partie de la population. Par exemple, celle qui oppose un héros à une masse humaine presque inexistante à force d'absence de talent, de courage et de volonté politique propre ; ou bien l'idée de la solidarité, notamment celle qui soude les générations, idée qui, sous sa forme extrême et laïque, débouche parfois sur une quasi-théorie « biologique » de l'hérédité des caractères acquis, s'appuyant sur l'observation « scientifique » de l'atavisme, dans lequel Denys d'Halicarnasse voyait un « fait de nature ».

En bref, au ve siècle, il n'y a plus de Solon, plus de Pisistrate, plus d'Eupatrides. Mais il y a, à côté de la démocratie et en son sein, une poussée *oligarchique* très vivante et très réelle, qui s'appuie, entre autres choses, sur la puissance persistante de l'institution familiale. La lutte entre les démocrates et les oligarques est présente tout au long du siècle, parfois intense, et allant jusqu'à la férocité. Il arrive que nous ayons quelque mal à comprendre les raisons de l'intensité de cette lutte, parce que nous en saisissons mal l'enjeu, s'il est vrai que la démocratie athénienne n'oppose pas vraiment le pouvoir du « peuple » à une entreprise de confiscation de ce pouvoir par une aristocratie de l'argent, de la terre et du talent, puisque une fraction de cette aristocratie exerce *en fait* le pouvoir. Il est parfois bien difficile de distinguer entre l'expression d'un authentique sentiment politique oligarchique et celle d'une démocratie modérée et conservatrice, parce que les *mots,* dans un cas et dans l'autre, sont quasiment les mêmes, exprimant l'horreur de la démagogie, faisant le procès de la stupidité populaire, opposant les « bons » aux « méchants », etc. Pourtant, le conflit de la démocratie et de l'oligarchie est un vrai conflit et l'enjeu

existe, exprimant la réalité de ce que l'on appelle la démocratie « formelle ». D'une part, elle représente quand même une possibilité de contester et de limiter le pouvoir oligarchique, possibilité qui gêne les oligarques du Ve siècle. Il ne faut pas oublier que la démocratie athénienne repose sur un « militantisme » *de masse :* selon Glotz, la gestion des affaires publiques exige l'effort *continu* d'environ un tiers des citoyens, chiffre à rapprocher du fait qu'environ la moitié de ces citoyens (soit environ vingt mille hommes) ne possède pas les deux cents drachmes de revenu annuel constituant une sorte de minimum vital. Une partie importante de la population pauvre est directement associée et intéressée à l'exercice du pouvoir. D'autre part, il semble – mais les chiffres sont rares, incomplets, difficiles à interpréter – que la démocratie ait assuré, par la voie politique, une certaine redistribution des richesses et du pouvoir d'achat au profit des pauvres, grâce aux grands chantiers péricléens (Acropole, Le Pirée...), aux salaires versés aux marins de la flotte, au paiement des places de théâtre, au défraiement pour participation aux jurys des tribunaux et, plus tard, à l'Assemblée du peuple (misthophorie), aux distributions de grain, etc. Il est difficile de savoir si, *au total,* le système aboutit à un prélèvement *net* sur la fortune des riches qui profitent aussi, bien entendu, des finances de l'État. Aristote estimait que plus de vingt mille personnes – qui ne sont pas toutes indigentes -, émargeaient au budget public116. L'opinion de Finley est que la population pauvre est la bénéficiaire principale de la démocratie athénienne et de sa politique impérialiste. Mais il arrivait à des Grecs de l'époque de dire au peuple qu'il était la dupe de ce système. Un personnage des *Guêpes* d'Aristophane dit à son père que l'argent distribué aux jurés populaires se monte peut-être à cent cinquante talents sur un budget athénien de l'ordre de deux mille talents, en sous-entendant que ce n'est pas grand-chose. Dans sa *Troisième Olynthienne,* écrite vers 349 ou 348, Démosthène se moque des Athéniens en leur disant qu'ils sont bien bêtes de remercier les riches pour l'aumône que ces derniers leur consentent sur une richesse qui, en réalité, est celle des Athéniens et que les riches ont accaparée. Propos démagogiques ? Il est difficile, voire impossible, de savoir le fin mot de l'histoire. Il faut aussi tenir compte du fait que le « pillage » des finances publiques par le petit peuple est une antienne de la propagande oligarchique, très portée à exagérer les choses. Le « militantisme » de l'élite comporte des sacrifices financiers indéniables pour payer l'organisation des fêtes civiques, la construction de monuments publics, la fabrication, l'entretien et l'équipage des navires de la flotte, etc. Ceci étant, on n'observe aucun nivellement par le bas, les riches sont toujours aussi riches, et les pauvres presque aussi pauvres ; la démocratie athénienne *respecte* la richesse et, curieusement, c'est sous le régime oligarchique

des Trente Tyrans que s'ouvre une véritable chasse à la fortune où, sous couvert de persécution politique, des oligarques se disputent les dépouilles d'autres oligarques, en y mêlant parfois quelques « pauvres » pour dissimuler un peu l'entreprise de racket. Quoi qu'il en soit, on voit que les démocrates et les oligarques ont des raisons sérieuses de se battre, car ils incarnent deux politiques différentes sous les yeux d'un *dèmos* qui est loin d'être indifférent et sait faire entendre sa voix.

Or, on peut soutenir que le problème oligarque est la *transposition* et le prolongement, au V^e^ siècle, du problème du *génos* au VI^e^ siècle. Les oligarques sont eux aussi des gens qui se prétendent investis d'un droit naturel au monopole du pouvoir, en raison de leur richesse – qui n'est pas la richesse de n'importe qui – et de leur compétence, dont la justification dernière réside dans la famille, la lignée et l'accumulation de sagesse qu'elles représentent. L'oligarchie, comme le *génos,* a une conception *patrimoniale* du pouvoir. D'où l'idée non complètement absurde de voir dans le thème tragique de l'interchange entre les affaires politiques et les affaires de famille une transposition, archaïsante si l'on veut (mais l'archaïsme peut ici participer de la transposition), du débat politique central de l'Athènes du ve siècle. Peut-être le retard apparent de la montre tragique n'est-il pas réel. Peut-être le conflit tragique exprime-t-il une réelle oscillation du ve siècle entre une formule politique reposant sur une conception *privée* et *privative* du pouvoir (ce qui signifie, à cette époque comme à bien d'autres, une conception *patrimoniale* et *familiale)* et une conception politique privilégiant l'État et le citoyen sur le patrimoine, le conflit entre les deux conceptions se compliquant de la présence furtive d'une troisième formule politique (l'aventurier du pouvoir, sans profondeur lignagère et sans mandat de la communauté civique). Ceci étant dit, il convient sans doute de ne pas aller trop loin dans cette voie, et de ne pas transformer les Tragiques en une espèce de chroniqueurs politiques uniquement inspirés par les problèmes du temps, même lorsqu'ils les expriment sous une forme très distanciée. Car, parmi ces problèmes, il y a le *peuple,* par exemple, ou les métèques, ou les formes non oligarchiques de la richesse, et les uns comme les autres sont *complètement* absents de la tragédie. Le problème féminin, par contre, est omniprésent dans la tragédie. Il faut laisser sa place, en matière politique, à ce qu'on pourrait appeler un *imaginaire politique* des Tragiques. La tragédie, on l'a dit, aime amplifier les choses et en appelle toujours d'un niveau inférieur à un niveau supérieur. Elle aspire à exprimer *l'universel,* même si c'est sous une forme très spécifique et très concrète. Sa *polis* est *à la fois* Athènes et n'importe quelle *polis,* n'importe où, n'importe quand : c'est *l'Etat,* Athènes de 462 avec son Aréopage ou armée grecque sous les murs de Troie. D'où

l'aspect à la fois précis et *vague* de son message politique. L'imaginaire tragique correspond à ce besoin de vague, à ce besoin de dire ce qui entoure ou *pourrait* entourer la *polis :* le *génos,* l'aventurier, la femme peut-être. Sa technique de mise en parallèle d'analogies qui s'appellent les unes les autres nous permet peut-être de mieux comprendre de quoi il est question. On l'a vu jouer dans *l'Agamemnon* d'Eschyle, où le meurtre d'Iphigénie « fait penser » à la destruction de la hase pleine par les aigles, qui « fait penser » au saccage de Troie, ce qu'il y a de commun à ces trois situations étant la mise à mort d'une puissance de vie. Cette mise à mort n'est *jamais* expressément évoquée. Ce que nous en dit le Tragique, c'est qu'elle revêt *mille formes* dont il nous indique quelques-unes, mais en esquissant un système d'analogies qui reste ouvert et pourrait être poursuivi presque sans fin imaginable. Le Tragique nous montre quelque chose de vague, et pourtant terriblement réel et présent, qui est, si l'on peut dire, la mort de la vie. Il me semble que, de façon moins explicite que dans l'exemple d'Eschyle évoqué, la tragédie dessine aussi autour de la *polis* un système d'analogies qui représente ce qui la menace et peut la mettre à mort, sans qu'il soit possible de tout dire à cet égard, ni nécessaire de rechercher à quoi cela correspond dans la pratique que l'on a sous les yeux. Chez les Tragiques, le *génos* ou la famille a quelque chose à voir avec la femme, qui a quelque chose à voir avec le Barbare, qui a quelque chose à voir avec la tyrannie, qui a quelque chose à voir avec la démesure, qui a quelque chose à voir avec la sauvagerie, qui a quelque chose à voir avec le peuple, qui a quelque chose à voir avec la femme. On a là une *poétique* politique et récursive qui mène une danse autour de la *polis* et lui désigne son ennemi sans jamais le nommer et en cherchant moins à le localiser qu'à montrer à quel point il est protéiforme. Au fond, la tragédie suggère *l'isolement* de la *polis* et dessine autour d'elle un halo de *précarité.* A ce titre, elle *avance* autant qu'elle retarde. Elle se veut, en quelque sorte, prémonitoire et prophétique, et l'est peut-être, autant au moins qu'elle ne parvient pas à s'arracher complètement à la préhistoire de la *polis.* Elle *anticipe* et constitue la pensée d'un vide qui n'est pas encore là.

L'aporie athénienne

On en vient alors à se demander ce qui a conduit le V^e^ siècle grec à inventer la représentation tragique de la vie. Comment se fait-il que le malheur humain soit l'obsession d'une époque « heureuse » ? Car l'Athènes tragique vole de succès en succès. L'écrasement du Perse a révélé la Grèce à elle-même, et Athènes dans la Grèce. Salamine a montré que qui tient la mer détient les clefs de la puissance. Athènes a

compris la leçon et, pendant que les Tragiques traquent la vérité du mythe, construit la réalité de l'impérialisme athénien : elle prend la tête d'une ligue de villes « alliées » qui prennent de plus en plus l'allure de villes sujettes, paient un tribut dont Athènes s'arroge le contrôle exclusif et qu'elle utilise sans vergogne à des fins qui lui sont propres, en particulier au maintien de sa suprématie maritime et à la construction des monuments destinés à témoigner de la grandeur nouvelle d'Athènes[117]. Le régime démocratique s'installe en profondeur et démontre surabondamment qu'on peut être démocratie et, pour autant, montrer autant de vivacité et d'agressivité que le tyran le plus résolu ou l'oligarchie la plus « héroïque ». Pendant longtemps, il s'établira une relation privilégiée entre l'impérialisme athénien et la cause démocratique, qui correspond sans doute à une réalité, même si la propagande oligarchique a tendance à l'exagérer. Sans doute ce bonheur et cet épanouissement athéniens sont-ils avant tout ceux des riches et des puissants qui dominent l'État, et nous ne saurons jamais ce qu'en pense le petit peuple pour lequel il semble que, même aux heures de plus grande prospérité, la vie signifie malheur et absence d'espoir. Mais les Tragiques, en aucune manière, ne peuvent passer pour des êtres qui eussent pu s'apercevoir, *a fortiori* s'émouvoir, de l'existence d'un tragique populaire[118]. Comme le dit Rosset, le tragique populaire est une constante de l'histoire, mais il est muet.

Il y a donc choc d'une époque heureuse et d'une conscience malheureuse : ce n'est pas une raison pour en faire tout un plat, m'a signifié un jour le sourire d'un ami pour lequel l'étonnement devant ce contraste signifiait sans doute que, décidément, on se débarrasse mal des facilités d'un marxisme de consommation courante pour lequel le bonheur ou le malheur matériels ne peuvent que « se refléter » dans le bonheur ou le malheur symboliques. Sans doute, sans doute : nous savons aujourd'hui, non seulement que les civilisations sont mortelles, mais aussi que les superstructures en prennent à leur aise avec les infrastructures. Il reste cependant un problème : car, s'il n'y a aucune nécessité pour que l'allégresse idéologique accompagne toute prospérité matérielle ou politique, il n'y a pas *non plus* de nécessité du contraire et on ne voit pas pourquoi la puissante Athènes du V^e^ siècle devait « évidemment » poser avec une telle force la question du malheur humain.

Pour nous, *après coup,* il nous est facile *d'imaginer* un Athénien du V^e^ siècle prenant conscience de ce que l'on peut appeler la dimension *tragique* de la démocratie athénienne, ou bien encore l'aporie athénienne. On peut se la représenter ainsi : une cité, Athènes, qui, toute grande qu'elle soit par rapport à la taille d'une multitude de cités grecques, reste une communauté humaine modeste dans ses

dimensions et ses moyens[119], se heurte pour la première fois au problème de la maîtrise d'un ensemble beaucoup plus vaste qu'elle, à l'échelle de la Grèce tout entière pour ce qui est de l'horizon limite, à l'échelle d'une partie importante de la Grèce dans les faits, ce qui suffit à soulever le problème. Les guerres médiques ont amené la Grèce à *exister* comme entité politique potentielle. Au niveau de la Grèce tout entière, l'aporie peut s'exprimer ainsi : comment faire l'unité politique de la Grèce *et* respecter intégralement l'idéal et la réalité de cités-États autonomes les unes par rapport aux autres ? Au niveau d'Athènes, l'aporie s'exprime : comment dominer la Grèce ou une partie de la Grèce *sans* changer de niveau, c'est-à-dire en gardant une optique purement athénienne et en refusant d'élaborer une optique grecque ? Comment, en d'autres termes, rester Athénien, c'est-à-dire *non*-Lacédémonien, *non*-Thébain… *et* devenir Grec ? C'est très exactement cette aporie que l'impérialisme athénien à la fois crée et affronte : Athènes n'envisage pas un instant de se perdre dans l'entité politique qu'elle a créée avec la première ligue de villes, d'affaiblir son autonomie au sein de cette entité, ni n'envisage de mettre fin à une entreprise dont elle tire grand profit. Elle domine une partie de la Grèce, mais elle ne peut accepter l'idée que cette domination l'amène à se comporter autrement que si elle n'avait *pas* dominé et était restée une cité-État parmi d'autres, simplement, peut-être, un peu plus égale que ses égales. Elle veut être *à la fois* la capitale d'un empire et Athènes la solitaire. Pour elle, l'empire existe, ô combien, et n'existe pas. En tant qu'Athènes, elle ne se donne pas les moyens, et ne peut pas se les donner, d'ôter de manière définitive aux autres villes une autonomie que, en tant que capitale de l'empire, elle ne peut pas supporter. L'aporie athénienne du V^e^ siècle va devenir l'aporie grecque du IV^e^ siècle, quand Athènes, une nouvelle fois, mais aussi Sparte et Thèbes vont inlassablement recommencer la même expérience : unifier la Grèce, sans se donner les moyens de l'unification, par exemple ceux d'une authentique association de villes (même si l'une d'elles l'emporte en importance sur les autres), ou ceux d'une tyrannie ou d'une monarchie territoriales. Le scénario est toujours le même : à la suite d'un grand succès militaire, l'ambition se saisit d'une ville ; elle crée un empire qui, très vite, dépasse ses possibilités de maîtrise ; en conséquence, le cycle se termine par là où il avait commencé, la guerre. L'aporie grecque se ramasse, se condense dans le fait que la Grèce est condamnée à se faire la guerre à elle-même pour s'unifier, sans qu'on puisse apercevoir de fin imaginable ni à la guerre[120], ni à la volonté d'unifier la Grèce.

La guerre du Péloponnèse va servir en quelque sorte de révélateur à l'aporie athénienne : cette guerre interminable, féroce, absurde, fait apparaître qu'il y a un cycle infernal de l'impérialisme et de la guerre,

et qu'il n'y a pas de raisons pour que ce cycle prenne fin[121]. Thucydide est le grand analyste de cette prise de conscience. Pour lui, il est inévitable que les cités cherchent à dominer. Un impérialisme en entraîne un autre, la domination entraîne la révolte, la guerre nourrit la guerre. C'est elle qui est l'état normal des choses, pas la paix. Son célèbre dialogue entre les habitants de l'île de Mélos et les Athéniens qui les menacent de destruction, outre qu'il est un exposé magistral du « cynisme » politique de la pensée grecque capable de faire l'économie de toute justification transcendantale, décrit avec précision la double folie à la base de l'aporie athénienne : la folie de dominer et la folie de résister à la domination, double folie qui conduit à la sagesse du cynisme politique. Thucydide attribue à Alcibiade une expression saisissante de l'aporie athénienne ou grecque. Plaidant en faveur de l'expédition de Sicile, Alcibiade décrit l'*engrenage* athénien[122] :

> Nous ne sommes pas libres de régler, comme on établit un budget, l'extension que devra prendre notre empire. Nous nous sommes mis désormais dans une situation telle que, par la force des choses, nous devons à la fois préparer de nouvelles conquêtes et éviter tout abandon, car nous serions en danger de tomber sous la domination étrangère, si nous cessions nous-mêmes de dominer. Il ne vous est pas permis d'envisager le repos à la façon des autres peuples… Songez que notre cité, si elle ne bouge pas, s'usera sur elle-même, comme il arrive pour toute chose, et que son génie, dans tous les domaines, déclinera.

Au IV^e^ siècle, l'aporie impérialiste mine discrètement la pensée grecque. On dirait que cette pensée oscille entre deux attitudes, tout en gardant une sorte de secret sur la tragédie politique qui les inspire l'une et l'autre : une attitude de repli de chaque petite patrie sur elle-même, de renonciation implicite plus ou moins sincère à l'impérialisme, attitude qui laisse des traces chez Platon dont la cité idéale est volontairement de dimensions restreintes, chez Xénophon quand il propose un plan de réformes des finances athéniennes fondé sur l'idée de l'autosuffisance, chez Isocrate dans certains textes (il change souvent d'avis), chez le réformateur athénien Euboulos qui s'efforce de stabiliser Athènes dans un rôle plus modeste que celui dont elle s'est crue longtemps investie. Face à la tentation du repli, il y a résurgence périodique d'un rêve de grandeur qui cherche à s'appuyer sur la croisade antiperse (Isocrate) ou sur la croisade antimacédonienne (Démosthène).

L'aporie athénienne s'est mise en place dès le lendemain de Salamine. Mais ce n'est pas une raison pour faire de la tragédie grecque une sorte d'expression déguisée de la tragédie politique athénienne. Il faut observer que, en dépit de multiples incidents, dont

certains sérieux, entre Athènes et ses alliés durant le demi-siècle qui sépare Salamine de la guerre du Péloponnèse, il ne s'est rien produit qui ait pu faire penser aux Athéniens qu'ils étaient engagés dans une impasse[123]. Il serait ridicule de leur prêter une surhumaine lucidité secrète de ce type, d'autant plus ridicule que, même beaucoup plus tard, alors que tous les impérialismes auront jusqu'à plus soif montré leurs limites, les Grecs font toujours preuve d'une réticence extrême non seulement à l'expression, mais peut-être même à l'admission réelle de l'idée qu'il pût y avoir là une impasse (elle n'apparaît que furtivement dans les textes dont nous disposons et, souvent, de manière seulement indirecte). Il n'y a aucune raison, dans ces conditions, pour que les Tragiques se voient crédités de je ne sais quelle hyperlucidité sur ce point. Au surplus, même si, nous le savons maintenant, les Tragiques aiment bien parler « à côté » de ce qui les intéresse, on ne peut pas ne pas être frappé par l'absence *totale,* dans la tragédie, de toute allusion à ce qui pourrait, de près ou de loin, rappeler l'aporie impérialiste. Même chez Euripide dont toute la fin de la vie se déroule sous la guerre du Péloponnèse, dont on dirait qu'il a lu Thucydide et tenu compte de ce qu'il a dit, on ne trouve quasiment rien à cet égard. Je note pourtant, parce que c'est amusant, qu'Aristophane prête à Eschyle quelques mots qui pourraient bien évoquer une aporie athénienne dont Aristophane, lui, serait devenu plus ou moins conscient. Dans *les Grenouilles*[124]*,* Dionysos demande à Euripide et à Eschyle ce qu'il faut faire pour sauver Athènes. Eschyle répond : « Ils doivent regarder le pays ennemi comme le leur, le leur comme celui de l'ennemi ; leur flotte comme leur force, et leur force comme leur faiblesse. » Je n'insiste pas sur l'ambiguïté de cet aphorisme, en forme d'oracle sophocléen. R. Schaerer y a vu une paraphrase de la stratégie péricléenne lors de la guerre du Péloponnèse : laisser Sparte ravager l'Attique sur terre, et ravager le pays lacédémonien avec la flotte athénienne. Il ne me semble pas absurde d'y voir quelque chose de plus, une admirable description de l'aporie athénienne : on est fort quand on a une flotte et qu'on peut agresser l'ennemi, mais cette force est, tout autant, une faiblesse, en fonction du scénario bien connu de l'arroseur arrosé, et de l'inconvénient qu'il y a à se croire chez soi ailleurs que chez soi et à attirer ainsi l'ennemi dans ses murs (un ennemi dont rien n'empêche d'imaginer qu'il puisse alors être « intérieur »).

Je ne pense donc pas qu'il soit possible d'imaginer une relation *directe,* fût-elle secrète, entre la tragédie et l'aporie impérialiste. Ce qui a pu jouer, tout au plus, c'est une sorte de *crainte vague* inspirée par le caractère « miraculeux » de la victoire sur les Perses, par la persistance du danger perse, et par l'*isolement* de l'expérience démocratique athénienne au sein du monde grec lui-même, sans parler de l'énorme environnement barbare. L'obsession tragique de la *démesure* et de ses effets dévastateurs est très réelle, même s'il serait tout à fait déraisonnable d'imaginer que, en évoquant cette démesure, les Tragiques aient songé *in petto* à l'impérialisme athénien. Il faut plutôt la concevoir comme l'une de ces catégories de pensée finalement très abstraites qui est le résultat de ce système d'analogies sans fin dont on a vu l'importance qu'il a dans la tragédie, mais qui ne s'arrête sur aucune incarnation particulière du jeu analogique et qui, d'ailleurs, étant *ouvert,* désigne pour ainsi dire à l'avance, sans les connaître, telles ou telles de ces incarnations. La crainte vague ici se fait prémonition et la tragédie, une nouvelle fois, paraît à distance de son propre temps, en retard peut-être dans certains cas, en avance dans d'autres. C'est peut-être la première fois, mais ce ne sera pas la dernière, qu'on observe que la pensée humaine fonctionne parfois de manière « extra-lucide », non pas en annonçant ce qui *va* se passer, mais en posant comme *déjà là* ce qui, en réalité, mettra beaucoup de temps à s'installer et à faire sentir tous ses effets. On dirait que les hommes ont la double et paradoxale faculté d'imaginer longtemps à l'avance ce qui les attend et de refuser avec obstination de prendre conscience de ce qui leur est arrivé, quand ce qui était attendu s'est finalement produit.

Finalement, qu'est-ce qui ne va pas dans cette *polis* athénienne qui poursuit son ascension sous les Tragiques ? D'une certaine manière, c'est la *polis* elle-même. C'est l'impossibilité de *penser* la démocratie, et par conséquent l'impossibilité de donner fondement à la *polis,* qu'elle tire ce fondement d'elle-même ou qu'elle le trouve dans une autorité ou une instance externe. On a vu que les Tragiques évitent délibérément de présenter une cité qui corresponde à ce qu'ils ont sous les yeux, et que *jamais* dans la tragédie le peuple n'apparaît de façon positive et concrète comme une communauté d'hommes prenant son sort entre ses propres mains et source de sa propre légitimité. Cette fuite n'est pas l'objet du hasard. Au fond, les Tragiques ont affaire à un objet scandaleux : des citoyens qui votent, font les lois, élisent des magistrats, exercent eux-mêmes très souvent des magistratures (on a fait observer qu'à peu près n'importe quel citoyen athénien a de fortes probabilités, une fois dans sa vie, d'exercer pendant une journée une fonction équivalente à celle d'un président de la République athénienne, s'il existait), alors qu'il est impossible de

trouver une bonne raison qui justifie de telles pratiques et qu'il en existe beaucoup, à l'inverse, qui les font paraître contraires à la nature ou au bon sens. Que cet objet existe, qu'on s'en accommode finalement assez bien, mais qu'on soit incapable de dire pourquoi, voilà une situation tout à fait propre à créer un malaise, un sentiment de l'absurde qui débouche sur le sentiment *tragique* que les choses se produisent sans raison et qu'il faut pourtant qu'elles aient une raison. La nécessité et l'impossibilité de trouver un fondement à la *polis* constituent l'aporie tragique de base, dont les apories effectivement déployées par la tragédie constituent autant d'incarnations successives, dans un jeu d'analogies, qu'on a plusieurs fois évoqué[125]. La tragédie projette sur la réalité politique athénienne sa propre aporie et elle en fait sortir ce qu'elle y met. La « réalité » athénienne n'est peut-être pas tragique, mais elle le devient dès qu'elle entre en représentation. Les Tragiques ne « reflètent » pas une situation tragique, *ils la créent*. Le tragique n'est pas dans ce qu'on a sous les yeux, il est dans le fait que, quand quelque chose se produit et que l'on ne parvient pas à en rendre compte, il est raisonnable de penser que tout peut arriver, et notamment le pire, surtout si, à l'arrière-plan, se profile une méfiance indéracinable du peuple, comme s'exhibe plus volontiers une méfiance indéracinable de la femme et même une méfiance indéracinable des dieux : « A l'inattendu les dieux livrent passage. » Au fond, les Tragiques nous disent : la vie est tragique parce qu'on a besoin de savoir le pourquoi des choses, et parce qu'on n'y parvient pas. Le malheur humain est très réel, dans l'Athènes démocratique comme ailleurs, mais, dans sa factualité, il est dramatique, pas tragique. Ce sont les Tragiques qui le rendent tragique, en faisant de ce malheur l'*analogue* de leur propre malheur, à eux, qui est politique, moral, philosophique, « épistémologique ». Les Tragiques sont parmi les premiers à inaugurer une coutume bien connue des intellectuels : celle qui consiste à déclarer qu'il faut envoyer la société à l'hôpital quand eux-mêmes se sentent enrhumés. Le plus extraordinaire (et le plus banal à la fois), c'est qu'il leur arrive ainsi de se montrer parfois bons prophètes et bons observateurs, sur la base même de leur auto-aveuglement (la véritable figure, peut-être, de l'anti-Œdipe, puisque Œdipe, lui, s'aveugle à partir de sa lucidité, symboliquement et réellement).

On peut être tenté d'attribuer ce malheur tragique à une circonstance particulière, qui est le goût politique modéré des Tragiques pour la démocratie, une modération peut-être liée à la nouveauté et à la jeunesse du régime, au fait qu'il n'a pas eu le temps de prendre la patine du temps. Ce serait oublier que, en presque deux siècles de démocratie athénienne, aucune représentation théorique ou philosophique n'est née de la pratique démocratique (à l'exception de

celle de quelques Sophistes, sur laquelle on aura à revenir), et que l'éloge du peuple a constamment été imputé à la flagornerie politicienne et à la démagogie. Ce serait oublier *qu'aucune* représentation ultérieure de la démocratie n'a pu se passer d'une transcendance démocratique, affichée ou occultée, qui justifie la souveraineté populaire à partir de considérations qui ne découlent *pas* de l'analyse de cette souveraineté elle-même. Ce serait oublier qu'un Claude Lefort, aujourd'hui, retrouve ou réinvente le tragique démocratique ou la démocratie tragique en montrant le dangereux mouvement de pendule qui relie la démocratie au totalitarisme. On dirait, au fond, que les Tragiques ont compris, par avance, ce que nombre de penseurs politiques et de philosophes qui les suivront mettront du temps à comprendre, et ce que beaucoup d'autres ont refusé et continuent à refuser de comprendre : que l'invention d'une transcendance démocratique est, au moins autant que l'invention de tout autre transcendance, une tâche d'une telle difficulté qu'elle en frise l'aporie, quand elle ne baigne pas en plein dedans ; et que, par conséquent, la solution la plus sage, si l'on admet par ailleurs qu'on ne peut pas se passer de transcendance même quand on pratique l'autoréférence, consiste à apprendre à *ruser* avec la transcendance, comme eux-mêmes, on l'a vu, n'ont pas manqué de le faire[126]. Naturellement, on peut trouver que les Tragiques se sont résignés un peu *vite,* qu'ils n'ont pas beaucoup cherché à fonder la démocratie et qu'ils ne sont donc pas porteurs d'une sagesse dont les penseurs qui ont suivi n'ont pas su tirer parti. C'est vrai, et le moins que l'on puisse dire est qu'il était inévitable et utile *d'essayer,* ce que les Tragiques n'ont pas fait. Mieux même, il *continue* d'être inévitable et utile d'essayer, même si l'on devient persuadé qu'il n'existe pas de solution « intellectuelle » à la question du fondement de la démocratie (pas plus qu'il n'en existe une pour tout ce qui n'est *pas* démocratique) : car le problème du fondement, en définitive, n'est pas « intellectuel » ou, plus exactement, n'a de solution possible que dans l'accord provisoire entre une *pratique* démocratique et une représentation possible de cette pratique. Un tel accord n'est *pas* d'essence intellectuelle, car il relève de l'évidence et de la tautologie ; c'est bien ainsi, parce que c'est bien ainsi. Mais il *doit* s'intellectualiser, et c'est le travail de toutes les ruses avec la transcendance, qui sont nécessaires pour sortir de la tautologie et de la récursivité à l'infini, et qui sont efficaces quand l'accord existe, c'est-à-dire quand la pratique « justifie » à l'avance sa représentation. La ruse avec la transcendance, on l'a vu, découle de la dimension paradoxale que contient toute recherche de transcendance. La grandeur des Tragiques consiste en ce qu'ils ont été parmi les tout premiers, dans ce qui deviendra la tradition occidentale de la pensée, à oser se colleter avec une vision *paradoxale* de l'homme

et du monde. De ce point de vue, ils restent précieux aujourd'hui encore, parce que leur attitude ne s'est pas banalisée et reste donc un antidote utile à ce qui ne l'est pas moins, l'inlassable effort de l'homme à chasser le paradoxe de son territoire.

2

La cité prend la parole

Plus on avance dans le Ve siècle, plus le politique s'installe ouvertement au cœur de la pensée grecque. La tragédie traitait à sa manière, obliquement, de la cité, une cité délibérément distanciée de la réalité politique observable (la démocratie), et elle se gardait bien, pour l'essentiel, de s'inspirer des trouvailles des philosophes. Avec les Sophistes, qui jouent avec l'autoréférence et la transcendance, la nature, la loi, la violence, puis avec Socrate, le politique s'empare de la philosophie. C'est au politique que l'histoire doit sa naissance. L'oraison funèbre enfin laisse des traces d'une parole politique de la cité sur elle-même, une parole qu'il faut entendre accompagnée de l'énorme silence démocratique qui l'entoure.

Du malheur d'être un présocratique

Quand Protagoras commence à faire parler de lui, sans doute vers le milieu du Ve siècle, il n'a pas encore quarante ans, comme Gorgias, d'ailleurs, l'autre grand Sophiste. Prodicos est alors un enfant ou un jeune homme, Hippias n'est pas encore né, semble-t-il. Protagoras est à peu près de la même génération que Sophocle et Hérodote. C'est un homme mûr quand Socrate et Thucydide sortent à peine de l'adolescence. Les trente années qui le séparent de sa mort vers 420[127] correspondent à l'apogée athénienne. Vers 450, Eschyle a achevé son œuvre (il est mort en 456), Euripide commence à peine la sienne (vers 455) ; nous savons que Sophocle a remporté, pour la première fois, le prix de tragédie en 468, mais toutes les pièces que nous conservons de lui sont postérieures à 450.

L'œuvre des Sophistes commence donc une génération à peu près après celle des grands Tragiques, se poursuit parallèlement à elle, mais est toujours au vif des discussions philosophiques et politiques à la fin du Ve siècle et dans le premier quart du IVe siècle, alors que la tragédie a, pour l'essentiel, terminé son travail de modelage de la société athénienne et conquis ses galons de littérature classique. Seul Euripide, d'ailleurs soupçonné d'être sensible aux sirènes sophistiques, notamment par Aristophane, soulève encore des passions critiques. S'il

fallait simplifier à tout prix, on pourrait dire que la tragédie est davantage contemporaine de la pleine apogée athénienne, et la sophistique de la guerre du Péloponnèse qui suit. Il n'empêche qu'une partie de l'œuvre sophistique qu'on va avoir l'occasion de discuter a mûri avant le déclenchement de cette guerre, alors que la démocratie athénienne et son impérialisme sont à leur plus haut niveau.

La grandeur et la nouveauté des Sophistes vient de ce qu'ils ont été les premiers, ou parmi les tout premiers, à aborder de front le problème politique, y compris parfois celui de la démocratie, ainsi qu'à poser de manière quasi explicite le problème des rapports entre la transcendance et l'autoréférence. Les premiers ou parmi les premiers, ils ont émis des idées sur les rapports de la loi et de la nature, sur le rôle de la violence, des passions ou de l'intérêt personnel dans la vie de la cité, sur le contrat social… C'est par là qu'ils sont plus proches de nous que ne peuvent l'être malgré tout les Tragiques.

Le temps paraît révolu où l'on pouvait traiter les Sophistes avec désinvolture, avec mépris même. Mais ils ont le malheur d'être des « présocratiques ». On persiste très largement à voir dans la sophistique une étape, une transition, un premier « siècle des Lumières » préparant la venue de la « vraie » philosophie et de la « vraie » pensée politique : Socrate, Platon, Aristote et le reste. Je crois au contraire que, sous l'angle ici retenu, la pensée sophistique a été le tournant décisif, ce qui, plus que Socrate, lance pour longtemps la trajectoire de la pensée humaine dans une direction déterminée. Leurs contemporains et leurs successeurs immédiats semblent d'ailleurs du même avis : c'est *par rapport* à la sophistique que se détermine toute l'intelligentsia à la fin du V^e^ siècle et pour une bonne partie du IV^e^ siècle. Mais ce qui fascine cette intelligentsia est aussi, pour une large part, ce qu'elle rejette. Un travail obscur d'enfouissement de la pensée sophistique commence très tôt. Moyennant quoi, nous possédons presque toute l'œuvre d'Isocrate, ce fruit sec de la pensée philosophico-politique, et nous devons nous contenter, pour les Sophistes, de trois aphorismes indéfiniment repris, ressassés, interprétés, réinterprétés, de quelques citations plus ou moins sûres, de quelques textes sur des sujets relativement secondaires, et de la « restitution » de la pensée sophistique que nous offrent Xénophon et surtout, bien sûr, Platon.

Où l'on découvre que l'Athénien moyen existe

Un jour, nous raconte Platon[128], Protagoras conta à Socrate un bien beau mythe[129] : il arriva qu'Epiméthée, chargé par Zeus de distribuer équitablement les différentes qualités et aptitudes permettant aux

animaux de survivre et de lutter entre eux à armes à peu près égales, oublia l'homme dans sa distribution. Pour réparer sa bévue, son frère Prométhée vola le feu aux dieux et en fit cadeau à la race humaine. Celle-ci put alors appliquer l'intelligence ainsi acquise à l'invention des arts et des techniques. Mais, ce qui lui manquait toujours, ce que la possession du feu ne pouvait lui donner, c'est l'intelligence *politique,* l'« art d'administrer les cités ». Zeus, voyant que la race humaine était menacée de disparition pour cette raison, se décida à intervenir. Il envoya Hermès porter aux hommes « le sentiment de l'honneur et celui du droit », base de l'art politique. Mais il introduisit une innovation capitale dans la manière de répartir l'art politique entre les hommes. Pour tous les autres arts ou techniques, telle la médecine par exemple, les dieux ont jugé suffisant de former un petit nombre de spécialistes. Chacun de ces spécialistes est chargé de répondre aux besoins des autres hommes qui demeurent ignorants et incompétents pour ce qui est de la technique ou de l'art concerné. Mais, quand Hermès demande à Zeus des instructions sur la manière dont il doit effectuer la distribution des compétences – faut-il procéder à la manière habituelle et à qui faut-il donner la compétence politique ? – , Zeus répond[130] que « tous indistinctement », dans la cité, doivent recevoir cette compétence, sans quoi il n'y aurait pas de cité. Protagoras tire la conclusion logique de cette réponse : la politique n'est pas affaire de spécialistes, comme l'est la médecine, par exemple, mais de tout homme, et particulièrement de tout Athénien.

L'historiette de Protagoras représente un événement capital de la pensée grecque, et sans doute de la pensée humaine tout court. Pour la *première* fois, un Grec affirme ouvertement que tout homme – en fait, tout Athénien – est capable de se forger une opinion politique, et est fondé à en faire part. La politique *n'est pas* l'affaire des spécialistes, ou des spécialistes seuls. Ce que les Tragiques n'ont jamais dit, faute de le penser (sans doute), Protagoras le dit : il y a une *raison* à l'existence de la démocratie athénienne. Des affirmations de ce genre sont *rarissimes* dans la pensée grecque, avant ou après Protagoras, et complètement noyées dans le concert assourdissant d'affirmations contraires sur l'incapacité politique populaire. En ce qui concerne l'audace de la pensée politique, les Sophistes sont bien seuls au milieu des intellectuels grecs, et – la précision s'impose immédiatement – Protagoras assez isolé au milieu des Sophistes. Foin des « transitions » en la matière. Il s'agit de fulgurance de la pensée, de l'audace d'un moment qu'on va s'employer à noyer (à commencer par Platon) sous des tonnes de dénégations indirectes. Car la thèse de Protagoras a quelque chose de l'incongruité ou de l'indécence qu'on croit pouvoir évacuer d'autant plus facilement qu'on affecte d'en ignorer l'existence.

Personne n'est dupe de l'historiette de Protagoras, ni Protagoras, ni

Socrate, ni nous-mêmes : le geste « arbitraire » par lequel Zeus décide d'ouvrir l'ensemble de la race humaine à l'art politique au lieu d'en faire le trésor de quelques rares spécialistes, ce geste a une explication qui se lit en filigrane dans le récit de Protagoras. Déjà pourvus des arts et des techniques, les hommes se sont regroupés dans des cités pour mieux se protéger des bêtes sauvages. Mais, en se regroupant dans des ensembles qui ne sont *pas* encore des ensembles politiques, ils ont permis à l'« injustice » de prendre place dans leurs rapports mutuels, l'agression humaine remplaçant l'agression des bêtes sauvages. C'est bien pourquoi l'art politique devient nécessaire : pour neutraliser cette agression humaine. Mais on voit la situation de départ : *tous* les hommes sont « injustes » pour *tous* les hommes. Or, on ne peut pas être « injuste » tout seul, il faut être au moins deux. Plus exactement, *rien* n'interdit à la victime d'une injustice de devenir à son tour injuste et il n'y a rien de plus contagieux que cette qualité-là. C'est pourquoi, en matière d'art politique, le recours aux *seuls* spécialistes n'aurait pas de sens. Il n'y a pas besoin d'être médecin pour être soigné par un médecin. Par contre, le fait d'avoir affaire à quelques « justes » politiques n'expulse pas l'injustice de la cité, si le reste des hommes demeure dans l'injustice. A la diffusion généralisée de l'injustice, seule peut répondre la diffusion généralisée de la justice. Voilà pourquoi l'art politique n'est pas du tout de la même nature que l'art médical ou l'art du charpentier, ou toute autre *technè* ou sagesse professionnelle : il ne *peut* pas être l'affaire des seuls spécialistes. Le geste de Zeus n'a rien d'arbitraire : il ne *peut* pas procéder autrement, s'il veut réussir son coup. Ce geste « démocratique » lui est imposé par ce que les hommes sont. En d'autres termes, Protagoras nous propose une explication de la genèse de la cité politique qui, en dépit de la forme de l'historiette, repose sur le dynamisme interne de la société humaine, non sur une illumination venue de l'extérieur, comme le reflet, par exemple, d'une transcendance divine. Ici, il faut prendre garde à l'ordre, qui n'est sans doute pas innocent, dans lequel Protagoras nous dit que les hommes ont progressivement constitué leur bagage de culture et de civilisation après qu'ils ont reçu le don du feu. Il y a eu *d'abord* la religion, ensuite la langue, enfin les techniques de la vie matérielle (habitation, vêtement, chaussures, aliments…). C'est au *terme* de cette évolution que se pose le problème des bêtes sauvages, de la cité, de l'art politique. On observera donc que, lorsque l'injustice apparaît parmi les hommes, ces derniers sont depuis longtemps en possession de la religion et que celle-ci n'a en rien freiné l'émergence de l'injustice. On ne saurait mieux dire qu'il ne suffit pas d'avoir le sens du sacré pour construire une cité juste. Et c'est seulement *après* l'invention humaine de l'injustice qu'intervient le dieu et que sa transcendance devra éventuellement se préoccuper d'ajouter

à sa religion ce qui n'y figurait pas, la préoccupation de la justice. Il faut bien reconnaître que Protagoras a une curieuse manière de faire jouer le divin : un Zeus étourdi qui confie à un étourdi la lourde tâche de faire vivre les vivants, un Prométhée qui est obligé de voler le feu au lieu de le demander gentiment, un Hermès dont la question à Zeus montre qu'il ne comprend rien à ce qui se passe, un Zeus encore qui attend que les hommes lui dictent pratiquement ce qu'il a à faire avant de remédier aux bavures entraînées par ses imprévoyances. Dans le récit de Protagoras, Zeus et sa bande font figure de pièces rapportées : *rien* ne serait changé s'ils disparaissaient et la logique de l'histoire est, de bout en bout, humaine et sociale.

Que certains Sophistes aient été des athées plus ou moins camouflés, ou que d'autres aient eu des doutes, existentiels ou « épistémologiques » – les deux choses sont sans doute vraies[131] – , est un point relativement secondaire, pour ce qui nous intéresse ici. Le point important est que, athées ou non, croyants ou non, la plupart des Sophistes que nous connaissons – et pour ce que nous en connaissons – ne font pas appel aux dieux dès lors qu'ils abordent les problèmes philosophiques et politiques, sauf pour ceux d'entre eux qui relient ces problèmes au rôle joué par la nature, et aperçoivent quelque chose de divin dans cette dernière. Dans l'ensemble, anticipant la réponse célèbre de Laplace à Napoléon, ils n'ont pas besoin de l'« hypothèse » divine. Toute leur démarche intellectuelle est construite comme si l'explication des choses devait se trouver à l'*intérieur* du monde social ou, plus généralement, du monde naturel ou humain. Dans ce cadre qui reste large, les Sophistes, on le verra, divergent fortement quant à la nature de l'explication retenue. Mais ils ont tous en commun d'avoir une vision qu'on pourrait dire profane ou laïque des questions politiques et sociales. Même quand ils invoquent les dieux, on sent bien que leur réflexe profond et quasi « professionnel » est d'expliquer les choses à partir de ce que l'on peut effectivement observer, ou croire observer, de la préhistoire et de l'histoire des sociétés, de la psychologie humaine, de la nature…, bref, de l'instance du « réel ». Cela ne signifie *pas,* on le verra, que les Sophistes ou que *tous* les Sophistes évacuent le problème de la transcendance, avant même qu'il ne se soit tout à fait posé[132]. Mais d'emblée ils vont *très* loin dans ce que l'on pourrait appeler le travail de rapatriement de la transcendance à l'intérieur du social et de l'humain. Ils tournent le dos au principal et, à vrai dire, au seul « paradigme » de construction de la transcendance dont pouvaient disposer les Tragiques, le paradigme divin, même si les Tragiques, on l'a vu, ont une vision *tragique* (paradoxale) de ce paradigme. Et, de tous les Sophistes, c'est sans doute le plus vieux et le premier d'entre eux, Protagoras, qui est allé le plus loin dans la voie de la recherche

d'une solution autoréférentielle et « détranscendantalisée » aux problèmes humains, sociaux et politiques. Après lui, et après Gorgias, on croit deviner comme une sorte de reflux de l'autoréférence.

Comment l'esprit vient au citoyen

A Socrate qui le somme de lui dire comment on apprend la politique et qui se charge de l'enseigner aux hommes, Protagoras répond par un argument que je trouve d'une force saisissante dans son apparente simplicité, une force qui vient de ce que l'on pourrait appeler le goût sophistique pour l'observation sociologique : tout le monde, dit Protagoras, enseigne tout le monde et est enseigné par lui ; on apprend la politique comme on apprend le grec, sans savoir comment, et sans savoir par qui[133].

Protagoras dit en substance à Socrate : arrête de nous raconter des histoires avec ton antienne de la prétendue différence entre l'art du charpentier ou du médecin qui peut s'enseigner parce qu'il est un savoir, et l'art politique qui, à t'entendre, ne pourrait pas s'enseigner parce qu'il ne serait pas un savoir. Regarde autour de toi, Socrate, et vois : les citoyens apprennent la politique comme le charpentier apprend son métier, en se frottant à un milieu familial, social, humain. Le futur charpentier apprend du charpentier et le futur citoyen apprend du citoyen. Il n'est ni plus aisé ni plus difficile de trouver un maître en politique qu'un maître en charpente, et ta différence se casse la figure. Le citoyen athénien moyen connaît son « métier » ni plus ni moins que le charpentier athénien moyen. Il a *appris*. Quant à l'innocent qui ne connaît rien à rien, tout le monde et n'importe qui peut donc lui apprendre quelque chose, par exemple, s'il s'agit de politique, le citoyen athénien moyen.

De l'inégalité entre les hommes

Pauvre Protagoras, il n'a pas fini d'en voir avec Socrate. Si tu as raison, lui dit ce dernier, si l'art politique peut s'enseigner, explique-moi un peu comment il se fait que de grands hommes politiques, Périclès par exemple, n'ont su faire de leurs propres fils que de lamentables nouilles politiques[134] ? Protagoras répond en substance : c'est vrai, il arrive que des génies politiques donnent naissance à des cancres politiques, et il n'y a pas de quoi en faire un plat. C'est simple : si *tout le monde* doit apprendre et apprend le métier politique, il s'ensuit inévitablement que, sur une telle masse, il y a en qui seront de meilleurs politiques que d'autres. Si, dans un groupe humain, tout

le monde devait apprendre à jouer de la flûte, il y aurait de bons flûtistes, et il y en aurait d'exécrables. En outre, le fils d'un bon flûtiste n'est pas nécessairement un bon flûtiste. Il n'y a pas d'hérédité dans ce domaine, et il faut tenir compte de la différence entre aptitudes naturelles. De toute façon, conclut Protagoras, le plus injuste des hommes élevé dans une société civilisée (le plus mauvais flûtiste politique, le dernier des citoyens athéniens) sera un aigle de justice par rapport aux meilleurs des hommes élevés dans une société où n'existent ni éducation, ni tribunaux, ni lois, ni contrainte sociale et morale. Cette remarque finale apparaît un peu insolite au premier abord : on dirait que Protagoras répond par avance à une objection que Socrate ne lui fait *pas,* à savoir que, si, comme le prétend Protagoras, tout le monde participe de l'art politique, c'est au prix d'un nivellement par le bas qui ne soulève pas nécessairement l'enthousiasme. Le sens de ce que dit Protagoras est alors : l'absence d'une *société* politique est le degré zéro du niveau politique, et, quelle que soit la médiocrité d'un grand nombre de ceux qui participent à une telle société, elle les situe à un niveau supérieur à celui des groupes humains qui ne connaissent pas la citoyenneté. Il reste à comprendre pourquoi il en est ainsi aux yeux de Protagoras, mais pour cela il nous faut attendre encore un peu. Bornons-nous à observer que, manifestement, aux yeux de Protagoras, ce qui compte avant tout pour produire la qualité politique d'un ensemble humain est un processus de type *social :* la « nature » n'intervient que très secondairement pour « expliquer » que tout le monde ne soit pas également apte à devenir un bon flûtiste ou un bon politique. Ajoutons que, pour la même raison, il apparaît que la qualité politique est centralement un phénomène *collectif,* et non pas le résultat d'une addition de talents individuels. Socrate a tort de brandir les enfants de Périclès ou de Thémistocle à la moindre occasion, et Protagoras le prie, bien qu'implicitement, de bien vouloir considérer les problèmes au niveau où ils se posent : non le niveau de l'anecdote (la chronique des familles illustres), mais le niveau fondamental de la société politique.

En attendant d'en savoir plus sur la nature de la sagesse politique, on commence à mieux percevoir la nature du « don » fait aux hommes par ce bon Zeus et son commissionnaire Hermès. Protagoras refuse de se laisser enfermer dans le dilemme socratique : ou bien l'art politique n'est pas un savoir, et je te prie alors de m'enseigner comment il est possible de l'enseigner ; ou bien l'art politique est un savoir, et je te somme alors de me prouver qu'il en est bien ainsi. Sur ce plan, auquel Socrate ramène sans cesse Protagoras en le saoulant de joutes épistémologiques sur la définition de la « vertu », Protagoras esquive en permanence. Il répond implicitement à Socrate en disant : dans les *faits,* observe qu'on apprend la politique comme on apprend la

charpente, ni plus ni moins : la politique est au savoir ce que la charpente, ou la médecine, ou la flûte, ou tout ce que tu voudras, est au savoir. En vérité, la « rigueur » épistémologique de Socrate n'impressionne guère Protagoras qui se situe en permanence sur un autre plan, de même que, d'ailleurs, Socrate refuse en permanence de se laisser entraîner sur le terrain directement politique de Protagoras, en déviant sans cesse le débat vers les questions hautement « intellectuelles » sans relations apparentes avec les questions politiques.

Il faut encore observer autre chose à propos du cadeau de Zeus et d'Hermès : il ne signifie nullement, pour Protagoras, que *n'importe quel* homme ou *n'importe quel* Athénien vaudra n'importe quel autre sur le plan politique. On l'a vu, Protagoras n'exclut pas, suppose même, l'existence d'inégalités entre les hommes et entre les Athéniens, sur ce plan. Les dieux n'ont pas jonché le sol de l'Attique d'une nuée de petits Périclès. Bref, les hommes n'ont pas la science politique infuse au même degré. Tout ce que dit l'historiette, c'est qu'il n'est pas interdit à des « non-spécialistes » de faire de la politique. Elle ne garantit pas que tout le monde puisse faire de la politique, et la faire d'égale valeur. Il y a eu distribution égale, non des talents ou des situations, mais, comme on dirait dans le jargon moderne, des « opportunités ». A partir de là, aux hommes de jouer : conclusion d'autant plus vraisemblable qu'il ne faudrait pas trop pousser Protagoras pour l'obliger à admettre que, de toute façon, ce sont bien eux qui jouent depuis le début, et que Zeus et Hermès, Epiméthée et Prométhée ne sont là que pour faire joli. De cette façon, Protagoras esquive le piège qu'aurait pu lui tendre Socrate, sur la base d'une interprétation littérale du don de Zeus : si *tous* les hommes ont reçu en cadeau l'art politique, eût pu dire Socrate, que vous reste-t-il à enseigner, à vous, les Sophistes, et que valent vos prétentions à une quelconque sagesse particulière ? Il eût été aisé à Protagoras de répondre à cela qu'au royaume d'Athènes tout le monde est politique, comme tout le monde est égal au royaume des animaux d'Orwell, et que donc certains sont plus politiques que d'autres : observation qui a, en tout cas, le mérite du réalisme. Et, parmi ces politiques-plus, il y a les Sophistes, bien sûr, ne serait-ce que parce qu'ils ont le mérite d'aborder *frontalement* le problème politique, le problème du fondement de la *polis,* au lieu de tourner autour. C'est un changement d'attitude que Platon, pour ce qui le concerne, n'aura garde d'oublier, même si son Socrate passe son temps à esquiver la discussion politique ouverte.

Comment naît la sagesse politique et ce qu'elle est

Il nous faut revenir un instant en arrière. Pour donner à Socrate une nouvelle « preuve » du fait que tous les hommes, et pas seulement les spécialistes, participent à l'art politique, Protagoras utilise un bien curieux argument de « psychologie sociale[135] » : un mauvais flûtiste qui cherche à se faire passer pour un bon flûtiste est moqué ou rudoyé par l'entourage. En matière politique, les choses se passent de manière exactement inverse : c'est quand un « homme injuste » *reconnaît* en public qu'il est un homme injuste qu'il est tenu pour un fou, alors que, dans les autres arts, la sincérité est considérée comme louable.

Sous couvert de nous prouver que tous les hommes participent de la politique, Protagoras nous dit deux choses nouvelles extrêmement intéressantes parce qu'elles introduisent à la véritable représentation que se fait Protagoras de la manière dont se crée et se conduit une société, représentation partagée et développée, semble-t-il, par l'autre père fondateur de la sophistique, Gorgias. Protagoras nous dit, d'une part, que, dans cette société où tous les hommes ont reçu de Zeus le sens de la justice, *il y a* des gens injustes ; et que, d'autre part, il faut apprendre à distinguer entre la justice et l'*affectation de justice*.

A lire Protagoras trop vite, il semble que sa pensée devienne incohérente. On ne peut pas à la fois soutenir que tous les hommes ont le sens de la justice et qu'il y a des injustes ; et, si ce qui est commun à tous les hommes n'est que l'hypocrisie sociale et politique, on ne voit guère en quoi ce cadeau de Zeus aux hommes peut aider à régler le problème de la vie en société.

Comme Protagoras n'était sans doute pas un imbécile, il faut chercher à comprendre. Pour un esprit comme Protagoras, il n'y a *pas* de justice en soi, indépendante de ses manifestations sociales. Est juste ce qui est *tenu* pour juste par une collectivité humaine. Protagoras *refuse* de se laisser entraîner dans une démarche où l'on aurait la prétention de définir d'abord ce qui est juste ou injuste, ensuite de confronter les comportements sociaux réels à cette définition, comme à un point fixe ou un critère donnant la « mesure » de ces comportements. C'est la première thèse de Protagoras. Elle représente, on le voit, une démarche d'*autoréférence sociale radicale* : pour savoir ce qui est juste ou injuste, une société ne se réfère qu'à elle-même et n'admet aucune ingérence d'une quelconque autorité « extérieure », c'est-à-dire autre qu'elle-même, enracinée dans son temps et sa spécificité. Ceci dit, il se peut que, dans une telle société, il y ait des gens « injustes », injustes non pas au regard d'on ne sait quelle transcendance, mais tout simplement au regard de ce que la société dit être juste ou injuste. Ces gens ont intérêt, par sagesse, à affecter la justice. Mais cette affectation de justice – et c'est là la seconde thèse de Protagoras – est bien autre chose qu'une simple manifestation d'hypocrisie sociale : c'est une *injonction* à se comporter *pratiquement*

comme si l'on partageait le sentiment général sur ce qui est juste ou injuste. C'est une modification *réelle* du comportement social des individus. Protagoras semble nous dire : à un moment donné, il n'y a plus lieu de distinguer entre la justice et l'affectation de la justice, car les deux choses fusionnent. L'« apparence » rejoint la « réalité », c'est-à-dire : la société se produit comme réalité en obligeant tout un chacun à pratiquer ses valeurs, même si l'adhésion à ces valeurs est une feinte, au niveau des individus. Le conventionnel devient le réel, ce qu'on dit être la vérité devient la vérité, le comportement affecté devient le comportement effectif. Ce moment est le moment de vérité du social. Protagoras ne distingue entre la justice et l'affectation de justice que pour mieux montrer de quelle manière la première sort de la seconde.

Essayons d'étayer un peu plus ces deux thèses attribuées à Protagoras ainsi que, précisons-le d'entrée, à Gorgias. Dans un autre dialogue[136], Platon fait dire à Protagoras que le savoir conçu comme savoir de la vérité *n'existe pas,* et pas davantage la vérité : que le seul savoir qui vaille la peine et existe réellement est celui qui permet de passer d'une situation moins bonne à une situation meilleure ; qu'il est naïf d'imaginer qu'une situation meilleure est, de ce fait, « plus vraie », car les deux choses n'ont rien à voir. Et c'est en appliquant ces aphorismes généraux à la politique que Protagoras en arrive à une déclaration d'autoréférence sociale radicale[137] :

> Les orateurs qui ont du savoir et du talent font que, pour les Cités, les bons principes soient substitués aux mauvais dans le renom d'être justes ; car tout acte qui, éventuellement, a pour chaque Cité renom d'être juste et beau, cet acte effectivement l'est aussi pour elle, tout le temps qu'elle lui attribuera cette qualité ; mais c'est le savant qui, à ces principes, dans le cas où effectivement ceux-ci ou ceux-là sont mauvais pour les gens de la Cité, fait que se substituent des principes qui soient bons et qui en aient le renom.

Socrate lui-même présente ainsi la position de Protagoras[138] :

> Dans le cas des choses justes ou injustes, dans celui des choses pieuses et impies, certains consentent à soutenir de toutes leurs forces qu'aucune de ces choses n'existe par nature, avec une réalité qui soit à elle, mais que, l'opinion collective, voilà ce qui vient à être vrai dans le temps où règne cette opinion et aussi longtemps qu'en pourra durer le règne.

L'autoréférence sociale a sa dynamique propre, et il existe des lois du genre. L'une d'elles veut que l'autoréférence radicale et totale est

une entreprise qu'il est pratiquement impossible de mener jusqu'au bout : pour se référer à elle-même, une société est obligée, à un moment ou à un autre, de se mettre à *distance* d'elle-même. Il y a à cela une bonne raison : c'est que « la » société n'est pas un sujet autoréférentiel « de plein droit », capable elle-même de parler d'elle-même. Tout ce qu'elle dit, elle ne le dit pas elle-même, mais le fait dire par ce qui est une partie d'elle-même. Il n'y a, à proprement parler, pas de sujet de l'autoréférence sociale. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, l'autoréférence « sans sujet » est à la fois quelque chose d'impossible et quelque chose qui existe véritablement ; elle ne peut alors exister, malgré son impossibilité, qu'en devenant autoréférence indirecte et en procédant à ce que j'ai appelé une opération de *dédoublement social.* Il est intéressant d'observer que ce dédoublement se produit chez Protagoras. Dans les paroles que lui attribue Platon et qui viennent d'être citées, on aura observé une anomalie. Protagoras nous dit *à la fois* que les bons principes sont ceux qu'une société tient pour tels, mais qu'il arrive que ces bons principes *soient mauvais* et que c'est alors aux savants et aux orateurs d'amener la société à composition. Nous pensions être dans une logique de justification purement autoréférentielle. Et voilà que nous observons l'existence d'une sorte d'instance d'appel de l'autoréférence, un « point fixe » tenant lieu de transcendance. Ce point fixe, ce sont les « savants », c'est-à-dire les orateurs de la démocratie, les leaders politiques, et, bien entendu, les Sophistes au premier rang d'entre eux. Le dédoublement est accompli : la société se pense elle-même par le truchement de ses sages politiques. Il n'y a, chez Protagoras, aucune foi métaphysique en une vertu démocratique et populaire, aucun *a priori* favorable à l'« opinion publique » l'érigeant en instance suprême du beau, du bon et du vrai. On l'a vu, pour Protagoras, certains sont plus politiques que d'autres, et tout le monde n'a pas voix égale au chapitre. Pourtant, tout le monde devrait l'avoir, puisqu'il reste vrai que la justice est ce que l'opinion publique dit être la justice. Protagoras doit résoudre le difficile problème qui consiste à poser et nier à la fois la toute-puissance de l'opinion publique. Comme Socrate, la fine mouche, le lui fait remarquer[139], Protagoras se trouve dans la situation inconfortable de devoir admettre qu'il revient finalement au populaire et à ses votes de dire ce qu'est la justice (le populaire est alors l'instance suprême), tout en restant persuadé que les sages *sont* l'instance suprême. Il n'y qu'une façon de sortir de cette situation inconfortable : c'est de poser le caractère *exceptionnel* d'une divergence de vues durable sur ce qu'est la justice entre l'ensemble de la société et ses sages. Plus exactement, il peut y avoir des divergences et il y en a, normalement, puisque les sages sont des sages, notamment en ce qu'ils ne pensent pas comme le populaire, mais elles se résolvent dans

un *changement* social conduit par ces derniers. Il resterait à comprendre pourquoi et comment Protagoras pourrait écarter – je dis : « pourrait », car il me faut bien ici parler à sa place – l'hypothèse d'une divergence grave et durable entre le peuple et ses leaders : cela viendra en son temps. En attendant, on voit le sens qu'il faut attribuer à cette mécanique souple dont on suppose l'existence dans les rapports entre le peuple et ses leaders ; elle revient à *nier,* d'une certaine manière, le dédoublement social que l'on vient de poser : les sages qui parlent, le peuple qui écoute et se laisse convaincre forment système entre eux et c'est à travers leurs rapports et le système qu'ils forment que transparaît le « véritable » sujet autoréférentiel, c'est-à-dire la communauté politique. Je l'ai dit plus haut, l'autoréférence sociale a besoin du dédoublement. Mais elle n'en a besoin que pour autant que ce dédoublement ne soit pas la négation pure et simple de l'autoréférence et la retrouve après avoir fait mine de l'abandonner. Un dédoublement réussi est alors un dédoublement « retenu » qui ne va pas jusqu'à la scission réelle du social et dans lequel le Double du social ne fait, en partie, que *redoubler* le social. En termes plus simples, cela signifie, dans le cas de Protagoras, que les sages comme l'opinion publique incarnent chacun, à leur manière, le tout du social : l'opinion publique tient sa valeur de vérité des sages, et les sages tiennent leur puissance de vérité de l'opinion publique. Au fond, toute la construction de Protagoras tourne autour de ce pivot central qu'est la bonne entente du sage et de l'opinion publique, et tient la route tant que cette bonne entente persiste. Elle représente un exercice d'autoréférence sociale réussi, moins à cause de sa supériorité ou de sa cohérence intellectuelle par rapport à d'autres exercices qu'en raison de la réussite politique qu'il transpose et transfigure, c'est-à-dire la démocratie athénienne sous Périclès. Ce sont les faits qui tranchent, y compris lorsqu'il s'agit d'apprécier la valeur d'une vision des choses qui, comme celle de Protagoras, soutient que ce sont les faits qui tranchent. Le temps de Protagoras est celui de l'autoréférence heureuse et aisée, au moment même où le refus tragique du choix entre autoréférence et hétéroréférence exprime un autre aspect de la sensibilité athénienne.

Si l'on accepte l'interprétation qui a été donnée jusque-là, on doit admettre que le sage, auquel Protagoras attribue une incontestable supériorité sur le commun des mortels quant à la possibilité de déterminer ce qui est juste et injuste et d'en convaincre les autres hommes, n'est pas pour autant un authentique « point fixe » permettant d'accrocher une transcendance philosophique ou politique. Il ne l'est pas d'abord parce qu'il ne sert à rien d'être sage tout seul, et parce que la sagesse n'est pas la sagesse tant qu'elle n'est pas estampillée du sceau de l'adhésion collective, laquelle adhésion

provient, pour une large part, de ceux qui sont moins sages que le sage et, parfois, ne le sont pas du tout. Il ne l'est pas non plus parce que, d'autre part, Protagoras ne se préoccupe nullement de nous dire *sur quoi* repose la sagesse du sage, quel est le fondement de cette sagesse, qu'est-ce qui permet de savoir que tel est sage et tel autre ne l'est pas. Sans doute, de son point de vue, la question n'a pas de sens. Il est par contre beaucoup plus prolixe quand il nous dit ce que la sagesse *n'est pas.* A la vérité, Protagoras se livre à une chasse impitoyable aux points fixes et il est, de ce point de vue, un des penseurs « antitranscendantaux » les plus radicaux qu'il nous soit donné de connaître.

Après tout, les points fixes, dans la Grèce du V^e^ siècle comme aujourd'hui, ne sont pas en nombre illimité. Il y a d'abord les dieux, bien évidemment, et tout ce qui peut faire parler les dieux : la mythologie, les mystères, la divination, les inspirés de toutes sortes, y compris les poètes et, dans certains cas, les philosophes. Les Tragiques ont tiré et tirent le maximum, du temps de Protagoras, de ce qui peut être extrait de ce fonds, quand on essaie de penser la *polis* à travers lui. Manifestement, la voie ne convient pas à Protagoras et, à *aucun* moment, on ne le voit en quête d'une transcendance s'enracinant dans le divin et le sacré. Mais, si l'on met les dieux de côté, il ne reste de point fixe imaginable, en dehors du social et de l'humain, que la *nature,* nature en général ou nature humaine, et le savoir qui prétend se fonder sur cette nature, c'est-à-dire la science et la philosophie « rationnelle » en train d'émerger dans la Grèce de l'époque.

Or, il semble bien que Protagoras, et Gorgias avec lui, aient refusé de s'appuyer sur cette bienheureuse béquille, sur ce point fixe laïcisé. Dans les propos prêtés à Protagoras par Platon que j'ai eu l'occasion de citer, on aura déjà noté, au passage, le scepticisme de Protagoras quant à l'existence d'une nature qui n'attend qu'à être dévoilée, et quant à l'existence de quelque chose qui ressemblerait à la vérité. C'est là qu'intervient le deuxième grand aphorisme sophistique, dû aussi à Protagoras. Le voici, dans la version Platon[140] :

> L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont pour ce qu'elles sont et de celles qui ne sont pas pour ce qu'elles ne sont pas.

Des flots d'encre ont coulé sur cette phrase. Pour les uns, à commencer par Platon et par Aristote (suivis par un nombre infini d'exégètes), il faut entendre que Protagoras parle de *chaque* homme, pris individuellement. Pour les autres, par exemple Goethe puis Gomperz, l'expression désigne l'humanité, le genre humain tout entier. Dupréel[141], auteur d'un livre remarquable sur la sophistique, se rallie à une opinion intermédiaire : il ne s'agirait, chez Protagoras, ni de

l'individu ni de l'ensemble des hommes pris indistinctement, partout et toujours, mais de la pensée humaine telle qu'elle se forge dans l'échange social, de l'opinion publique si l'on veut, Dupréel parle, à cet égard du « conventionnalisme sociologique » de Protagoras. Sur d'autres bases, M. Untersteiner, lui aussi[142], refuse de se laisser enfermer dans le dilemme classique.

L'enjeu de ces gloses est le suivant : si l'on retient la version « individualiste », on tend à faire de Protagoras le héraut d'une sorte de relativisme ou nihilisme philosophique, aux termes duquel, chaque homme étant muré dans sa perception, dans son intellection, bref dans *sa* vérité, aucune vérité commune aux hommes ne peut sortir de ce cloisonnement, parce que, en fait, il n'y a *pas* de vérité et donc pas de savoir humain possible de cette vérité. La version « générique » préserve peut-être davantage les chances d'une possibilité de savoir, ne serait-ce que parce qu'elle s'oppose au nihilisme de la version individualiste. On peut y voir surtout, à mon avis, une sorte de déclaration philosophique sur le fait que les hommes n'ont à attendre la vérité que d'eux-mêmes, non des dieux. Quant à l'interprétation de Dupréel, elle signifie qu'il existe et n'existe qu'un mode de *production sociale* de la « vérité ».

Que choisir et faut-il absolument choisir ? On notera d'abord que la version « individualiste » et la version « générique » ne s'opposent pas sur tous les plans, ne serait-ce que parce que la race humaine se compose d'individus dont les opinions diverses ne s'annulent pas plus qu'elles ne peuvent communiquer dans la version individualiste, et parce qu'elles mettent toutes deux les dieux de côté. La seule opposition importante porte sur le « nihilisme » philosophique. Platon ou Aristote ont-ils poussé le bouchon un peu loin en prêtant à Protagoras une doctrine fermant la porte à toute possibilité de savoir, de façon à réfuter plus aisément cette vision extrémiste en s'appuyant sur son manque de crédibilité (après tout, il y a bien quelques petites choses sur lesquelles les hommes peuvent tomber d'accord), en s'appuyant surtout sur l'irrépressible besoin humain de savoir *quand même ?* On ne peut pas l'exclure, mais il ne faut pas non plus se rassurer trop vite à bon compte. Il est possible que Platon soit dans le vrai quand il nous montre un Protagoras profondément indifférent et sceptique quant à la recherche d'une vérité qui soit à la portée du genre humain, *a fortiori* d'*un* homme isolé. Il me semble donc qu'on aurait tort de passer à pertes et profits la version « individualiste » de la phrase de Protagoras.

La vraie et la seule question est de savoir si l'on doit ou si l'on peut *s'enfermer* dans cette version. C'est là qu'intervient une remarque de bon sens : *tout* ce que nous savons des Sophistes en général, de Protagoras et de Gorgias en particulier, nous montre qu'ils croient dur

comme fer à la possibilité qu'ont les hommes de se *communiquer* leurs opinions, d'*échanger* des sagesses. On a même là le débat central entre Socrate (le Socrate de Platon) et les Sophistes : ceux-ci défendent l'idée qu'il est possible d'*enseigner* la sagesse, celui-là conteste la possibilité. Il faudrait donc que les Sophistes soient fous pour, d'une part, se poser dans leur discours comme dans leur pratique sociale en professeurs de la Grèce, et, d'autre part, soutenir qu'il n'y a rien qui puisse être enseigné, ni communiqué entre les hommes. Et d'ailleurs les Sophistes – Protagoras en particulier – ne prétendent rien de tel. C'est Platon lui-même qui le confirme, en rapportant longuement les propos de Protagoras sur le rôle efficace des sages au sein de la cité. Il y a donc *autre chose,* dans Protagoras, que le nihilisme de la pensée individuelle, même s'il y a aussi un peu de cela. Mais quoi donc ? C'est ici que la lecture de Dupréel rejoint ce que l'on a déjà cru pouvoir établir à partir de Platon. Ce que les hommes produisent, en communiquant, ce n'est certainement pas la Vérité, mais c'est *une* vérité sociale. Cette vérité sociale est à la fois le fruit du travail collectif de la société sur elle-même et celui de la pensée et de l'action individuelles, celles des sages par exemple. Dupréel a sans doute raison : ce qui colle le mieux avec ce que nous savons de Protagoras, c'est l'idée d'un « homme » qui n'est ni l'individu ni le genre humain, l'un et l'autre considérés comme une sorte de substance désincarnée et éternelle, mais l'homme social, l'animal politique appartenant à telle société, à telle ville même, et ceci à une époque déterminée.

Mais, si la « vérité » n'est pas découverte mais *produite,* et si cette production est à la fois *sociale* et *historique,* par rapport à quoi ou à qui Protagoras veut-il ainsi se situer ? L'hypothèse la plus plausible – et même la seule imaginable, à vrai dire, compte tenu de la scène intellectuelle grecque de l'époque – est que le discours de Protagoras, ainsi que celui de Gorgias, est une prise de position par rapport aux philosophes et aux hommes de science qui les ont précédés ou qui sont leurs contemporains.

Pour de nombreux commentateurs, les thèses de Protagoras et de Gorgias représentent centralement une réaction contre Parménide et les Eléates, c'est-à-dire finalement contre une école de pensée qui cherche bien un *point fixe* à la pensée humaine, et qui le trouve à la fois dans l'existence d'une *nature* extérieure, immuable et indépendante de l'homme, et dans l'affirmation qu'il est possible de construire une science de cette nature. Gorgias aurait écrit un livre dont le titre, *Sur le non-existant ou sur la nature,* sonne comme une parodie du livre de son contemporain, l'Eléate Mélissos, intitulé *Sur la nature ou l'existant* (Untersteiner se refuse à réduire le titre de Gorgias à une parodie de Mélissos). Bref, les Eléates seraient les responsables de l'émergence d'une nouvelle *transcendance* humaine et sociale – en

simplifiant, une nature à la fois divinisée et scientificisée – , et Protagoras comme Gorgias viendraient s'inscrire en faux contre cette opération transcendantale.

Gorgias et la tragédie du savoir et de l'action

Protagoras donne droit de cité – c'est le cas de le dire – à l'autoréférence sociale, et Gorgias, sur certains points, lui emboîte le pas. Mais Gorgias, si on suit le portrait de lui que trace Untersteiner, développe une vision d'ensemble du savoir et de l'action, dont la grandeur est singulièrement méconnue[143]. Gorgias est sans doute le premier faiseur grec de théorie prenant conscience, quasi ouvertement et explicitement, du paradoxe de la production du sens (l'impossible et inévitable mariage de la transcendance et de l'autoréférence) et esquissant les traits d'une stratégie de maîtrise de ce paradoxe indépassable, elle-même paradoxale. Ce que les Tragiques ont raconté en utilisant pour cela le riche matériel du mythe avec sa franche assumation de l'« irrationalité » de la vie, Gorgias le prolonge et le théorise, et, en le théorisant, l'approfondit : l'univers est un état d'indépassable conflit qu'il faut pourtant dépasser. De ce point de vue, comme les Tragiques d'ailleurs, mais avec, par rapport à eux, une âpreté accrue qui vient sans doute de ce que le recours systématique à la logique et à la raison accuse tous les angles des apories, Gorgias se situe dans la lignée de l'inspiration d'Héraclite et, par-delà Héraclite, de la vieille idée du conflit sublimée par la pensée héroïque aux beaux jours de l'épopée déjà. C'est un autre indice de la manière dont la cité classique apprend à renouveler le problème du sens, sans rien renier de sa solidarité avec une pensée qui vient du fond des âges, dans ce mouvement paradoxal d'une continuité qui est aussi une rupture, et d'une rupture qui est aussi une continuité. Ce que les Tragiques et surtout Gorgias ajoutent au vieux fonds héroïque, c'est, pourrait-on dire, un étage ou un niveau supplémentaire : tout est conflit, *y compris* la nécessité de maîtriser le conflit tout en le reconnaissant, nécessité qui est à l'origine du conflit avec le conflit lui-même.

En général, les exégèses de Gorgias tournent inlassablement autour du troisième grand aphorisme sophistique, aphorisme dont il est l'auteur[144] :

> Premièrement, que rien n'existe ; deuxièmement, que, s'il existe quelque chose, ce quelque chose ne peut être appréhendé par l'homme ; troisièmement, que, même s'il est appréhendé, il ne peut être énoncé et expliqué à autrui.

C'est plus que suffisant pour que Gorgias, comme Protagoras, se soit

taillé, au moins depuis Sextus Empiricus, une solide réputation de nihilisme théorique ou – lorsque l'on ne veut pas aller aussi loin, comme Calogero, Dupréel, Guthrie[145] – de robuste scepticisme ou relativisme. Gorgias, dit-on, entre en guerre contre l'arrogance d'une pensée philosophique qui prétend savoir le fond des choses. L'aphorisme de Gorgias a quelque chose de moqueur qui éveille, en effet, la curiosité. Il est construit sur le même canon que la blague rapportée par Freud, où l'on voit quelqu'un se défendre contre l'accusation d'avoir endommagé un objet : d'abord, vous ne m'avez jamais prêté votre chaudron ; de toute façon, il était déjà cassé quand vous me l'avez prêté ; et, tout compte fait, il n'a rien, votre chaudron. On dirait que Gorgias utilise délibérément un tour absurde pour montrer l'absurdité de ce qu'il dénonce. Guthrie évoque une autre phrase de Gorgias[146] : « L'existence est inconnue à moins qu'elle n'acquière l'apparence, et l'apparence est faible à moins qu'elle n'acquière l'existence. » Guthrie y lit de l'ironie envers la quête parménidienne d'un absolu philosophique sous la forme d'une existence posée au-delà de toutes les apparences. Gorgias n'est sans doute pas un nihiliste, mais au moins témoigne-t-il d'un solide scepticisme, en même temps que d'une certaine complaisance envers une vision empirique des choses.

Seulement, il y a aussi une *autre* manière de comprendre cette phrase, dont, malheureusement, nous ignorons tout le contexte. Cette autre manière consiste tout simplement à y voir l'affirmation par Gorgias du fait que, pour que les choses aillent bien, il faut pouvoir tenir les *deux* bouts de la chaîne, celui de l'existence et celui de l'apparence. Il *faut* et on ne le *peut pas,* puisqu'il semble que l'existence ait du mal à acquérir de l'apparence, et l'apparence de l'existence. Dans cette lecture, l'existence a au moins autant d'importance pour Gorgias que l'apparence. On ne peut pas séparer l'ontologie de l'épistémologie. Cette exigence ontologique interdit dès lors de cantonner Gorgias entre les bornes d'un scepticisme ou d'un empirisme bon teint. Reconnaître une exigence ontologique et poser en même temps qu'elle est hors de portée fait de Gorgias non un sceptique, mais un *tragique,* c'est-à-dire un penseur qu'on n'a plus le droit de confondre complètement avec les écoles qui, plus tard, mettront le scepticisme au cœur de leur pensée (Cyniques, Cyrénaïques, Sceptiques…).

Le Gorgias penseur tragique, premier philosophe du paradoxe, est le Gorgias d'Untersteiner. Comme la chose se répète presque à chaque pas de l'histoire philosophique de la Grèce, on peut contester l'image qui est donnée d'un penseur, ici celle d'un Gorgias paradoxal. Il ne s'agit pas de choisir, parmi les images concurrentes, celle qui correspond au « vrai » Gorgias. Il suffit que celle qu'élabore

Untersteiner soit *plausible* pour qu'elle prenne un intérêt évident. De ce point de vue, le Gorgias d'Untersteiner incarne une pensée qui intervient là où il faut et quand il faut. S'il n'existait pas, il y aurait un *vide* dans la pensée grecque, et il faudrait presque l'inventer si l'on voulait qu'elle fût cohérente avec ses propres potentialités.

Pour construire son image de Gorgias, Untersteiner a eu l'idée qui s'avère infiniment féconde de *prendre au sérieux* deux textes qu'on a trop l'habitude de considérer comme des textes mineurs et de traiter avec désinvolture (brillants exercices de style, dit-on) : le *Palamède,* et l'*Hélène.* Il est hors de question d'entrer dans le détail de la longue promenade d'Untersteiner à travers ces textes ; on ne peut qu'y renvoyer et en rappeler simplement les moments forts. Dans *Hélène* notamment, Gorgias s'attache à prouver que, quelles que soient les causes qui expliquent le comportement d'Hélène et quels que soient ses motifs, elle doit être déclarée innocente devant un tribunal humain. A travers l'examen de ces causes (volonté divine, emploi de la force, recours à la persuasion, ou décret de la nécessité), Gorgias veut dire que, quelle que soit l'explication que l'on retient, on aboutit au constat d'un divorce tragique entre une explication de type transcendantal et une explication de type immanent. Ce divorce est à la fois inévitable et *inacceptable.* Il constitue le paradoxe qu'il faut maîtriser. Gorgias cherche à quelles conditions et à quel prix il peut l'être. Par exemple, chez Gorgias, le transcendantal et le divin s'expriment par la violence[147]. Ils s'opposent ainsi aux catégories de l'éthique humaine[148]. Il est vrai qu'Hélène, au lieu d'être forcée par les dieux de partir avec Alexandre, a peut-être été *persuadée* de le faire. Ici s'engage la longue marche, infiniment subtile et dialectique, au terme de laquelle Gorgias veut montrer comment la transcendance et l'immanence peuvent se rejoindre d'une certaine manière, sans jamais pleinement coïncider. Car la persuasion est un mélange de transcendance et d'immanence, un phénomène ambivalent qui repose à la fois sur la raison humaine (ce par quoi elle est immanente) et sur quelque chose d'assez mystérieux, un pouvoir de convaincre, de faire naître des croyances ou des certitudes, pouvoir qui manifeste une sorte de violence magique et qui représente donc, au sein même de la parole humaine, la présence de la transcendance divine. La parole humaine et, plus largement, le *logos* sont le lieu où se superposent la *physis* considérée comme réalité biologique, la raison et le divin. Le *logos* est raison et violence, force intellectuelle et puissance démonique[149]. En particulier, la parole humaine et le *logos* ont le pouvoir de provoquer un effet étrange appelé par Untersteiner *deception.* Il ne s'agit pas de déception au sens ordinaire du terme, ni même purement et simplement d'un art de mentir. Il s'agit de ce qu'il y a *au-delà* de la vérité et du mensonge. La *deception* repose au fond

sur une vision très réaliste de la parole humaine et des rapports entre les hommes : qui est capable de convaincre de la vérité et de la propager est, du même coup, celui qui est le plus capable de faire passer un mensonge pour une vérité. « Épistémologique-ment », la vérité passe par le mensonge, et l'un et l'autre s'équivalent. Epistémologiquement, c'est-à-dire : ce sont les *mêmes* mécanismes qui sous-tendent l'un et l'autre. La *deception* est un *mentir-vrai,* une vérité qui laisse apercevoir ses limites, qui ne supprime pas les vérités alternatives et contraires mais les anesthésie en quelque sorte, de sorte qu'elle combine l'immanence de sa vérité spécifique avec la transcendance de toutes les autres vérités présentes à l'univers, ouverture sur la transcendance qui est à la fois montrée et cachée. La *deception* est un *choix* de vérité, un choix qu'il est impossible de justifier pleinement et complètement, et qui correspond ainsi à l'acte par lequel un homme *décide* de ce qui est vrai (la violence magique de la persuasion évoquée plus haut).

On peut résumer les choses en disant que la raison humaine, qui est puissante mais infirme quant à la possibilité de dire le tout de l'univers, accède à la transcendance à travers le *logos,* pouvoir irrationnel qui convainc l'homme de *deception* en *deception*[150]. D'ailleurs, la raison humaine aussi est le siège d'une tragédie ou d'une aporie interne : elle est elle-même ambivalente, contradictoire, obligée d'admettre qu'il est *logique* d'accepter des choses qui se contredisent *logiquement,* incapable donc, même si on ne considère qu'elle, de fonder l'action et la décision humaines[151]. C'est le sens que donne Untersteiner à la phrase de Gorgias évoquée plus haut sur la difficulté pour l'existence d'acquérir de l'apparence, et pour l'apparence d'acquérir de l'existence[152]. De sorte que, chez Gorgias, la percée de la transcendance sur l'immanence, ou le mouvement inverse, ne peut s'effectuer qu'en acceptant l'idée d'une pensée humaine tragiquement incapable d'accéder à la vérité par ses propres moyens à la fois parce qu'elle est limitée et parce qu'elle-même se dresse contre elle-même dans un conflit indépassable. On ne maîtrise le paradoxe de la transcendance (ou celui de l'immanence) qu'en lui opposant le contre-paradoxe d'une immanence humaine incapable de s'accorder à elle-même ou de se croire porteuse de vérité. L'accès à une plus grande vérité s'ouvre quand la vérité humaine elle-même prend conscience de ses faiblesses. L'immanence s'ouvre à la transcendance en se contestant. Ce qu'il y a de plus remarquable en la matière est que Gorgias est lui-même l'exemple de ce qu'il dit, son incarnation la plus frappante. Sa pensée est une pensée intérieurement divisée et qui, en dépit ou à cause de cela, se dépasse, se transcende, exprime plus de vérité qu'elle ne peut en avoir. Car Gorgias fait déboucher l'immanence sur la transcendance – affirme que le passage est

possible – , en montrant du même coup en quoi le passage est, d'une certaine manière, impossible. Ce que je dis, dit-il, comprend le contraire de ce que je dis. Gorgias pratique le mentir-vrai, la persuasion, la *deception.* Il maîtrise le paradoxe de *son* propre discours et, ainsi, change son immanence en transcendance.

Un autre point de passage de la transcendance à l'immanence apparaît quand on observe que le *logos* s'exprime à la fois dans le monde (transcendant) des idées pures et dans le monde d'idées qui s'incarnent dans des réalités sensibles. Par exemple, l'amour d'Hélène pour Alexandre est à la fois un fait divin (la nature divine de l'amour) et un fait humain, naturel, presque biologique : une femme regarde un homme et éprouve du désir pour son corps. Gorgias semble dire : Si la nature divine passe par le désir charnel, qu'y puis-je ? Et qu'y a-t-il à y redire, si, ainsi, l'immanence et la transcendance se pénètrent ?

Ceci étant, la virtuosité de ce jeu de l'immanence avec la transcendance ne débouche sur le succès que si une condition supplémentaire est réunie : il faut que le jeu intervienne *au bon moment,* ni « avant », ni « après ». Il faut l'occasion, le moment opportun, le *kaïros.* Là encore, on part d'une donnée assez réaliste : il peut être bon, juste, de mentir à certains moments, dans certaines conditions, et non à d'autres. Le *kaïros* fait de l'injuste en soi qu'est la *déception* quelque chose de juste. La justice (ou la justesse) ainsi obtenue est finalement ce qui *fonde* le jeu de la transcendance et de l'immanence.

Le *kaïros,* l'occasion, le moment où l'homme décide d'une pensée ou d'un acte, est à la fois quelque chose de profondément arbitraire, infondé, et de profondément nécessaire et incontournable. Il est arbitraire parce qu'il n'est pas lui-même son propre fondement, c'est-à-dire parce que ni Gorgias ni personne ne peut dire à quoi il se reconnaît, pourquoi ce moment est le bon et non tel autre. Pour autant, il ne peut pas ne pas advenir. Il participe de la production du sens. Le message des Tragiques, redoublé par Gorgias, est : rien n'a de sens et pourtant il faut se décider, penser, agir. Rien n'a de sens, et pourtant il y a du sens puisque j'agis. Je crée du sens par mon action, mon action est le sens et, avec elle, le *kaïros* qui la déclenche. On crée du sens en ne se laissant pas immobiliser par l'irrationalité de l'univers. C'est aussi en cela que le tragique des Tragiques ou de Gorgias n'est ni nihilisme, ni scepticisme, ni sentiment de l'absurde. L'observation que rien n'a de sens n'est pas tragique en soi. Ce qui l'est, c'est de créer du sens sur la base de la conviction qu'il est impossible de le faire. Le tragique est, de plein droit, maîtrise du paradoxe.

La racine de cette tragédie, pour Gorgias, est finalement l'existence d'une conscience morale de l'homme qui ne peut pas accepter que le

monde soit sans ordre, ne soit que chaos. Pour autant, l'ordre n'est pas un fantasme humain s'opposant à la « réalité » du chaos universel. Le monde n'est pas fait que de chaos, et, après tout, le *logos* n'est pas *que* l'irrationnel. L'univers voit s'affronter l'ordre et le désordre. Dans cette perspective, la conscience humaine, son besoin irrépressible d'ordre, est une manifestation de l'ordre parmi d'autres. De sorte que, à nouveau, la vision du tragique humain par Gorgias parvient à combiner l'immanence et la transcendance : le tragique est immanent parce qu'il vient de l'homme, transcendant parce que l'ordre n'est pas seulement humain et est un besoin cosmique. Mais, pour en rester au besoin humain, on comprend maintenant pourquoi le *kaïros* intervient aussi nécessairement et fatalement qu'il semble le faire dans l'arbitraire. Puisque l'homme *ne peut pas* éviter d'avoir à penser et à agir, puisqu'il *faut* qu'il arrête (suspende) la récursivité infinie qui conduit d'un irrationnel à un autre pour pouvoir créer du sens, le *kaïros* trouve son fondement dans cette nécessité et peut-être son efficacité dans le sentiment *d'urgence* de cette nécessité. Quand on ne peut vraiment pas faire autrement, alors le *kaïros* est proche. On voit sur quoi repose, en définitive, le jeu déployé par Gorgias : sur la certitude qu'il a – et que n'auront pas d'autres penseurs ou d'autres époques – de la nécessité ou de l'inévitabilité de la pensée et de l'action. Toute sa construction repose sur cette *évidence,* c'est-à-dire sur une croyance qu'on ne peut qu'accepter ou rejeter, non discuter ou argumenter. Une fois de plus – et ce ne sera pas la dernière – , l'évidence se laisse apercevoir au cœur du jeu avec la transcendance et l'immanence.

On peut donc maintenant relire le fameux aphorisme de Gorgias en lui donnant un contenu volontairement tendancieux, qui est *l'un* des sens possibles de l'aphorisme. Il devient, si l'on suppose que l'« être » de Gorgias peut désigner le sens : *1)* rien n'a de sens ; *2)* s'il existe du sens, il est inconnaissable ; *3)* s'il est connaissable, il est incommunicable, Gorgias pose et nie à la fois la possibilité d'un référent, immanent ou transcendant, de la pensée et de l'action humaines. La négation est explicite. L'affirmation découle de la manière apparemment désinvolte dont Gorgias fait s'entrechoquer des hypothèses qui se contredisent sans en rejeter *aucune.* L'allure de plaisanterie de la chose ne doit pas faire oublier la vérité profonde qu'elle exprime : dépourvu de tout référent ultime ou même fiable, l'homme va *quand même* penser et agir. Ce « quand même » fait de la construction de Gorgias une pensée profondément autoréférentielle, en ce qu'elle s'enracine dans ce qu'est l'homme, son anthropologie, sa psychologie, sa biologie. En même temps, on l'a vu, l'ordre malgré tout est une pulsion tout autant cosmique qu'humaine. La clef de voûte du système de Gorgias est à la fois immanente et transcendante.

Gorgias a maîtrisé à merveille le paradoxe des hommes et son propre paradoxe, parce qu'il a osé le regarder en face et parce qu'il en a fait un paradoxe unique, partageant le paradoxe des hommes et leur communiquant son paradoxe personnel. Et, si le paradoxe est maîtrisé, c'est en outre parce que, en ce V^e^ siècle grec, personne ni rien ne peut véritablement contester l'évidence de base de Gorgias, c'est-à-dire la nécessité de penser et d'agir en dépit de tout. La cité grecque est trop vivante pour cela. Car il y a peut-être un arrière-plan « sociologique » à tout ceci, qui se révèle, sur un autre plan, par ce qu'Untersteiner pense être un aspect de l'« esthétique » de l'irrationnel de Gorgias[153] : le fait que ce qui est ou paraît irrationnel au niveau de l'individu isolé (pathologique, dit Valéry) crée ou paraît créer du sens quand il intervient dans les rapports entre les hommes ; quelque chose de cohérent émerge de conversations ou d'attitudes qui deviendraient proprement incompréhensibles si elles étaient explicitées ou perdaient leurs incongruités. Comme dirait Guattari, « ça » communique et ça fait sens, *justement* par le non-dit, l'inarticulable, l'informulable, bref, par l'évidence qui soutient et épanouit tout ce à quoi nous tenons le plus.

Une forme noble de la folie humaine : l'opinion droite

Résumons : quand on ne sait pas, on sait quand même. Gorgias et d'autres Sophistes fournissent une autre approche de cette grande vérité humaine. Dupréel attribue à Hippias une doctrine selon laquelle il existe une « opinion vraie » ou « opinion droite », qui ne se confond nullement avec la science. L'opinion droite semble être la capacité d'agir correctement et efficacement dans une situation donnée, l'art de faire un bon diagnostic, mais sur une base non scientifique, sans qu'il soit possible de donner le pourquoi et le comment de l'opinion que l'on se forge. Elle correspond à ce que nous pourrions appeler aujourd'hui un savoir-faire de la sagesse, y compris de la sagesse politique : un art politique qui ne peut s'appuyer sur une science politique. L'opinion droite est à la politique ce que la divination est à la religion, dit Platon. Dans le *Ménon,* Platon fait endosser par Socrate toutes sortes d'idées sur l'opinion droite, sans évoquer l'éventuelle origine sophistique de cette notion. Finalement, dit Socrate en substance, l'existence d'une telle opinion droite n'est explicable qu'en supposant l'existence d'une inspiration quasi divine.

Quand il nous délivrera, à visage quasi, découvert, son propre message sur la manière de conduire l'Etat et sur le régime politique idéal ou acceptable (dans *la République, les Lois, le Politique*...), Platon n'oubliera pas cette transfiguration, cette divinisation de l'opinion

droite qu'il prête à Socrate et qu'il lui arrive de dénommer ailleurs[154], lorsqu'il s'agit de politique, l'« art royal ». Sans doute serait-il souhaitable que le grand politique fût capable de communiquer son étincelle divine aux autres, par exemple à ses enfants, et qu'il y eût donc un véritable savoir, une véritable science du gouvernement[155]. A défaut, tâchons de confier ce gouvernement aux grands inspirés. Platon tire donc de sa dissertation sur l'opinion droite l'idée que, s'il existe un bon gouvernement et une légitimité du pouvoir, c'est sur la base d'une *transcendance divine.* Et il lui arrivera ailleurs d'expliquer que, si les lois sont une bonne chose, elles ne peuvent tout prévoir et tout régenter – encore que, sur ce point, il ait fait preuve lui-même de la maniaquerie et de l'interventionnisme minutieux que l'on sait – , et qu'il faut donc admettre que les grands inspirés sont des gens *au-dessus* des lois, parce que, seuls, ils peuvent faire et dire ce qui échappe à la loi. Le discours de Platon se situe du côté de la transcendance et contre l'autoréférence sociale.

Si j'établis ce point, ce n'est pas ici pour discuter de la solution platonicienne du problème, mais pour mieux établir *contre* qui Platon se détermine, et contre quoi. Son « inspiration divine » est dirigée pour une part contre Anytos[156], qui déteste les Sophistes autant que Platon ou Socrate, et qui cherche plutôt la solution au problème du bon gouvernement du côté de la conscience collective et du respect de la tradition, solution « autoréférentielle » qui n'agrée pas à Platon. Mais, bien entendu, l'ennemi principal, ce sont les Sophistes, et ici, semble-t-il, Gorgias. L'interlocuteur principal de Socrate est un disciple enthousiaste de Gorgias. C'est ce disciple qui précise à Socrate que Gorgias, à la différence d'autres Sophistes, ne prétend nullement enseigner la vertu (ce qui signifie, implicitement, qu'il ne prétend pas non plus enseigner une science). Il est vrai que personne, ni Socrate, ni Ménon, n'attribue à Gorgias la thèse de l'opinion droite, forme de savoir non scientifique : Gorgias ne nous est présenté que comme un professeur d'éloquence. Ceci étant, l'« éloquence », pour les Sophistes et pour Gorgias en particulier, on va bientôt le voir, ce n'est pas rien : c'est une façon *pratique* d'obtenir des résultats *pratiques,* comme c'est le cas de tout autre savoir-faire, même s'il n'a pas de base scientifique. L'éloquence ressemble à l'opinion droite en ce qu'elle est une technique d'efficacité. En outre, lorsque Socrate se met à expliquer à Ménon ce qu'est l'opinion droite en prenant l'exemple du guide capable de vous conduire sans connaître le chemin, ce chemin, précise malicieusement Socrate, est celui de *Larisse.* Mais Larisse est le lieu où se tient l'école de rhétorique de Gorgias. Socrate suggère-t-il ici un rapprochement entre l'opinion droite et l'opinion de Gorgias ? C'est un indice bien fragile, mais on peut le supposer. Il faut reconnaître que *Ménon* est un bien étrange dialogue où Platon prend ouvertement pour

cible Gorgias, mais s'abstient de faire dialoguer Socrate avec Gorgias, sauf par disciple interposé, un disciple qui n'a peut-être pas l'épaisseur souhaitable ; et où, au surplus, on *suggère* que Gorgias pourrait être l'auteur d'une doctrine sur l'opinion droite, sans nous mettre au clair sur ce point, et en cherchant peut-être, au contraire, à nous fourvoyer, s'il est vrai, comme le pense Dupréel, qu'Hippias est à l'origine de la notion d'opinion droite comme succédané de la vraie science. Il y a de quoi être intrigué par ce luxe de précautions un peu inhabituel chez Platon et j'avoue ne pas comprendre à quoi il peut bien correspondre : souci d'épargner Gorgias, souci, au contraire, de marquer subtilement qu'on ne tient pas Gorgias ou la thèse qu'il défend pour digne d'une discussion sérieuse[157], souci de centrer la discussion sur ce qui intéresse vraiment Platon et sur la conclusion à laquelle il veut aboutir, centrage qui eût été plus malaisé s'il avait fallu entrer dans le détail d'une doctrine effectivement soutenue par Gorgias ? On ne sait.

Concernant l'opinion droite, nous sommes donc confrontés, soit à ce que Gorgias a vraiment dit, soit à ce que, selon Platon, Gorgias aurait pu dire. Et sans doute Platon n'a-t-il pas tort de penser ainsi, car tout ce que nous savons de Gorgias par ailleurs, comme de Protagoras – on le verra dans un instant – , montre qu'il *existe,* selon eux, une technique politique *efficace,* de l'ordre du savoir-faire, par la médiation de la parole en particulier. Et il s'agit bien, pour Gorgias, d'un savoir-faire, au sens où, aujourd'hui, nous parlons de savoir-faire par opposition au mode scientifique de connaissance, puisque Gorgias se présente comme un professeur d'éloquence et *non* comme le porteur d'un savoir, et puisqu'il est possible que Gorgias, comme Protagoras, ait pensé *contre* les philosophes de la transcendance naturelle, Parménide en particulier.

Au fond, il y a peut-être une raison supplémentaire aux habiletés polémiques de Platon : la doctrine de l'opinion droite, s'il ne l'a pas inventée et si elle vient bien des Sophistes, Platon *l'a faite sienne* ; et, s'il l'a inventée, les Sophistes *eussent pu la faire leur.* Platon, manifestement, partage quelque chose avec les Sophistes, en tout cas certains d'entre eux, et peut-être ne tient-il pas trop à faire état de cette promiscuité. D'autant que, ce qu'il partage, il le déforme en même temps, et tire des conclusions exactement contraires à celles que Gorgias a peut-être tirées, ou qu'il aurait pu tirer, de l'existence de l'opinion droite. L'opinion droite, c'est quand on sait faire, et qu'on ne sait pas comment on sait ni pourquoi. Platon nous dit en toutes lettres : à l'opinion droite, trop souvent, il manque la connaissance de la *cause* qui permet de penser qu'on a raison de tenir l'opinion pour vraie. C'est ici que le « sociologisme » d'un Protagoras ou d'un Gorgias leur aurait permis de prendre Platon à son propre piège. Ce dont il est question, dans leur discussion posthume avec Platon, c'est en

permanence, ne l'oublions pas, de savoirs et de techniques et des conditions de transmission de ces savoirs et techniques. Sans arrêt, Socrate agite sous les yeux des Sophistes l'éventail hétéroclite de l'art du charpentier, du médecin, du joueur de flûte, du joueur de tric-trac, et les convie à comparer tout cela à l'art politique. Or, *pas un instant,* Socrate ne met en doute le fait que l'art du charpentier, du tric-trac… fasse l'objet d'un *savoir* – ce qui, dans son esprit, se rapproche le plus de la science – , et ne soit comme tel transmissible par l'enseignement ou par d'autres voies. Et comment, d'ailleurs, pourrait-il mettre ce fait en doute ? Comment soutenir qu'un menuisier ou un flûtiste n'a pas reçu son art d'un autre menuisier ou flûtiste ? Mais comment, aussi, soutenir que le menuisier, le flûtiste, le médecin, le politique connaît toujours la *cause* de ce qu'il sait et de ce qu'il sait faire ? Comment ne pas voir qu'il y a des tours de main techniques, des savoir-faire qui s'apprennent et se transmettent, *sans* pouvoir s'appuyer sur aucune théorie explicative ? Du temps de Gorgias et de Platon, autant, pour le moins, qu'aujourd'hui ? Il y a de l'opinion droite dans tous les savoirs et dans tous les métiers dont Platon nous dit qu'ils se transmettent sans difficulté, et sans qu'il soit nécessaire, à ses yeux, de faire appel à on ne sait trop quelle inspiration divine. A partir de là, on ne voit pas au nom de quoi ce qui ne fait aucune difficulté pour l'art de la charpente devient brusquement impossible pour l'art politique. Il n'y a pas plus de difficulté à penser la transmission de la sagesse politique qu'il n'y en a à penser la transmission de l'art de la flûte ou du tric-trac. L'une et l'autre sont pensables ou impensables, comme l'on veut, exactement de la même manière. Le politique ou le citoyen ordinaire peut avoir à sa main autant de tours de main, autant d'expérience, autant de savoir-faire que peut avoir un médecin ou un marin de la flotte athénienne. Voilà, sans doute, ce que leur sociologisme eût pu dicter à Protagoras ou Gorgias s'ils avaient réellement dialogué avec Socrate ou Platon.

Mais en fait, à sa manière, Platon lui aussi joue sur un argument de type sociologique, ou, plus exactement, de psychologie sociale propre à son temps. On ne voit pas Platon soutenir qu'un bon charpentier, même un bon médecin, soit tel parce qu'il a reçu l'inspiration divine, ou qu'il faille faire intervenir le ciel pour qu'un boulanger succède à un autre boulanger.

Mais si Platon peut se permettre de dire, à propos de l'art politique, ce qu'il ne lui viendrait pas à l'idée de dire pour d'autres savoirs, c'est en réalité parce que, dans l'Athènes du V^{e} et du IV^{e} siècle, le prestige du « métier » politique et du statut de citoyen est sans commune mesure avec celui d'un charpentier ou d'un joueur de flûte. Il y a une *noblesse* de la politique, il n'y a pas de noblesse artisanale. Socrate le répète sans arrêt, avec ironie, aux Sophistes : quand vous avez besoin

d'apprendre le tric-trac, vous vous adressez à un expert en la matière, et, quand il s'agit des problèmes supérieurs de la conduite de l'Etat, vous osez prétendre qu'on peut demander son avis à n'importe qui, au premier citoyen athénien qui passe dans la rue ou sur l'*agora* ? Cette noblesse de la politique, ce ne sont pas les Sophistes qui iraient la contester. Pour eux, comme pour Platon, comme pour toute l'« opinion publique » du temps, elle relève de l'évidence : c'est de sa grandeur que les Sophistes tirent leur propre grandeur. Pour les Sophistes comme pour Platon, la politique est une transcendance, si l'on entend ici par transcendance ce que l'on peut imaginer de plus haut et de plus grand dans la cité. De sorte que, en réservant l'étincelle divine à l'art du politique, Platon joue sur du velours, parce qu'il flatte tout Athènes dans le sens du poil. Au surplus, Platon met peut-être le doigt sur une angoisse secrète de la démocratie athénienne et de sa pratique de l'autoréférence, une angoisse que Thucydide va exprimer de façon quasi explicite. Si l'opinion droite ne peut s'appuyer sur un raisonnement « causal », comment être sûr de sa vérité, comment être certain d'avoir de bons dirigeants à la tête du gouvernement ? L'opinion droite a alors quelque chose d'arbitraire, comme devient arbitraire et contingente, chez Thucydide, l'existence de chefs de la qualité de Périclès à la tête d'Athènes. L'« inspiration divine » que Platon met à la base de l'opinion droite est ici rassurante.

Quelqu'un comme Protagoras n'en a que d'autant plus de mérite, dans le dialogue que Platon lui prête avec Socrate (à moins qu'il ne s'agisse d'une petite perfidie de Platon à son égard ?), à suggérer qu'au fond *il n'y a pas de différence* entre le fait de s'adresser à un spécialiste quand on a besoin d'un conseil en charpente, et le fait de s'adresser à un spécialiste quand on a besoin d'un conseil en politique. Plus exactement, s'il y a une différence, elle réside dans le fait que personne ne connaît rien à la charpente en dehors du spécialiste, alors que *tous* les citoyens athéniens s'y connaissent un peu en politique, le spécialiste n'étant alors que celui qui en connaît un peu plus. Mais, précise bien Protagoras, on apprend la politique, d'abord, de la même façon qu'on apprend par exemple la langue, en fréquentant des non-spécialistes. Et, spécialistes ou non, la transmission du savoir ne fait appel à aucune transcendance, en particulier divine. La transmission s'opère sur la seule base de ce que la société sait faire, même s'il est tout à fait évident que certaines parties de la société sont plus « nobles » que d'autres, et qu'il y a plus de mérite et de gloire à être un sage politique qu'à être le meilleur joueur de tric-trac du monde. La solidarité « de classe » entre Platon et les Sophistes a ses limites[158].

L'opinion droite, si elle est une idée d'origine sophistique et due à Gorgias – mais on a vu que, si ce n'est pas le cas, elle reprend assez fidèlement ce que nous savons de sa démarche comme de celle de

Protagoras – , est donc susceptible d'une acception *entièrement* autoréférentielle et « sociologique ». Dans la mesure où, comme le dit Platon, elle est une manière d'agir efficacement qui ne dispose pas d'une théorie complète du savoir-faire qu'elle représente, elle peut se passer de toute référence à une quelconque instance transcendante, qu'il s'agisse des dieux *ou qu'il s'agisse de la nature et de la connaissance que certains philosophes présocratiques prétendent en avoir.* Tout se passe *à l'intérieur* du social, sur la base de ce qui met à l'épreuve l'efficacité de l'action et de la pensée humaines à travers les rapports sociaux et interindividuels, et en particulier les rapports entre spécialistes et non-spécialistes. S'il y a un « point fixe » sophistique, c'est celui de l'efficacité – qui est aussi celui de tout savoir-faire – , mais ce point fixe ne fait appel à rien d'extérieur au social *et* à l'humain, c'est-à-dire à une humanité qui, pour ce qui relève de l'art politique en tout cas, n'est pas l'humanité en général, mais celle d'une société et d'une époque déterminées. Si l'on accepte cette vision des choses, nous possédons, avec Protagoras et Gorgias, du temps même de la grande interrogation sans conclusions des Tragiques sur la transcendance, une pensée qui débouche ouvertement sur l'autoréférence, même si, chez Gorgias en particulier, l'autoréférence a des limites qui imposent d'avoir à garder un chemin ouvert vers la transcendance.

Le travail du social sur lui-même

La société est au commencement et à la fin de ce que sont et deviennent tous ceux qui la composent. Aucune autre autorité, aucune autre instance n'intervient pour dire à la société ce qui est bon et ce qui est juste. Tel est le message central de Protagoras. La société est à elle-même son propre instituteur, au sens plein du terme : elle *s'institue* de sa propre autorité. Nous sommes très loin ici des arguties de Socrate et de sa représentation du processus social, ramené à une inculcation scolaire d'une « science » de la vertu par des spécialistes confirmés[159], même si la sophistique accorde – cela va de soi – une grande importance à l'existence de tels spécialistes. Mais, avant même qu'ils entrent en scène, leurs « élèves » ont déjà appris quelque chose de la politique, comme ils ont appris le grec, dans la rue et à la maison. Protagoras le dit : il y a des caractéristiques humaines, comme le fait d'être beau ou laid, qui viennent du hasard ou de la nature. Personne ne peut me reprocher d'être laid, encore moins me reprocher de reconnaître ma laideur, parce que *je n'y suis pour rien*[160]*,* et parce que *personne* ne peut me donner la beauté que je n'ai pas. Par contre, si je suis « injuste », socialement et politiquement parlant, la société ne le supporte pas, non seulement parce que cela lui porte préjudice,

mais aussi parce qu'*il ne dépend que de moi* d'être « juste », c'est-à-dire d'accepter la vérité de ce que la société me dit être juste. On voit en quoi consiste l'« enseignement » des individus par la société. Il ne s'agit pas ou pas seulement d'un cours magistral : il s'agit de l'ensemble des moyens dont dispose une société pour faire pression sur un individu ou un groupe afin qu'il se conforme à la justice d'ici et maintenant. Il s'agit de *dressage* social, de *pression* du milieu sur chaque individu, dressage et pression qui n'ont *rien* à voir avec l'aimable exercice socratique de décorticage logique de la notion de justice. Protagoras s'en explique en long et en large, ce qui lui permet d'ailleurs, je le signale au passage, de dire sur quoi repose la nouvelle justice athénienne, celle qui a pris la place de la justice du *génos,* fondée sur la vengeance et l'idée de faute collective[161].

L'apprentissage politique est multiforme. Tout ce qui vient de la société et imprègne un individu, paroles de parents, opinion publique, réactions sociales aux actes ou aux dires de quelqu'un, punitions judiciaires, théâtre, participe de ce dressage politique qui est une initiation humaine, non une dissertation scientifique sur la vertu. Le social pense le social : la sophistique ici ne prévoit aucune instance d'appel de la vérité du social et, si l'individu joue un rôle dans sa construction, ce n'est pas au titre d'individu : en tant que tel, il n'est à aucun moment porteur de vérité. L'opinion est autofondatrice et autolégitimante. Car il s'agit d'une opinion publique ou collective. Il semble bien, décidément, que l'interprétation « solipsiste » et « subjectiviste » des aphorismes de Protagoras sur les dieux et sur l'homme mesure de toutes choses, interprétation qui fait de chaque homme le lieu impuissant d'une vérité incommunicable, soit un pur et simple contresens qu'infirme tout ce qu'on sait par ailleurs de Protagoras, y compris ce que nous en dit Platon lui-même. L'individu ne *peut* pas, à l'état isolé, être porteur d'une vérité, fût-elle dérisoire et uniquement à usage interne.

On pourrait dès lors voir dans Protagoras le porteur d'une idéologie bien près d'être totalitaire, puisque seul le social est censé être gros d'une vérité possible, ou plus exactement d'une *opinion* sur la vérité, et puisqu'il est capable d'imposer cette opinion à chaque individu, fût-ce par la menace, la pression, la peur du gendarme et tous autres moyens que la morale humanitaire réprouve. Après tout, ne nous voilons pas la face devant ce totalitarisme : l'Athènes de Périclès avait de bonnes raisons de se sentir sûre de sa vérité – même si les Tragiques la mettent en garde – , et il se peut qu'elle ait trouvé, dans les premiers Sophistes, des gens partageant son orgueilleuse confiance en elle-même. La démocratie athénienne ne ressent guère le besoin, à ce moment, du pharisaïsme politique. Démocratie chez soi, dit le Périclès de Thucydide, certes ; mais n'oublions pas que la démocratie

athénienne, pour les autres cités grecques, est l'exact équivalent d'une *tyrannie*. Il y a là une autre façon d'exprimer l'aporie athénienne, à laquelle j'ai fait allusion à propos des Tragiques : la démocratie est indissolublement liée à l'impérialisme, et le *démos* d'Athènes, pour autant qu'il s'agit de ses relations avec d'autres Grecs, se transforme et ne peut pas ne pas se transformer en tyran collectif. Il me semble que ce réalisme et cette bonne conscience politiques sont au cœur de la pensée des premiers Sophistes. La société pèse lourd, s'impose à chaque individu, et ni Protagoras ni Gorgias ne sont des démocrates au sens « moderne » du terme, c'est-à-dire des gens qui croient ou font semblant de croire que l'opinion publique est faite de l'*addition* d'opinions individuelles mûrissant dans la transcendance et la souveraineté absolues de chaque vie d'homme, avant de se féconder mutuellement.

Mais Protagoras ou Gorgias ne sont pas davantage des totalitaires, au sens moderne du terme, qu'ils ne sont des démocrates. Après tout, la démocratie athénienne *existe,* même si elle ne concerne que quelque quarante mille Athéniens mâles, aux plus beaux jours, sur les centaines de milliers d'êtres humains qui vivent en Attique. La démocratie existe, cela signifie que, pour Protagoras ou Gorgias, la vérité sociale n'est pas imposée aux citoyens par une instance extérieure ou supérieure à eux, *laquelle n'existe pas,* pour Protagoras, difficilement pour Gorgias, mais qu'elle résulte des rapports que nouent les Athéniens entre eux. De sorte que l'individu resurgit là où on l'attendait le moins : non comme transcendance socratique s'octroyant le droit, *en tant qu'individu,* de juger de la vérité du social, mais en tant que coproducteur de cette vérité, au milieu d'autres individus et avec eux, dans le processus d'échange qui se noue entre eux.

C'est ici qu'il faut faire intervenir le poids décisif que jouent dans la pensée de Protagoras et de Gorgias des phénomènes comme le débat politique, la parole, la persuasion. La vérité sociale n'est pas ou n'est pas seulement une opinion que l'individu reçoit toute faite d'une société qui dispose de tous les moyens, à commencer par la force et la contrainte, pour la lui faire accepter. La vérité sociale est en grande partie *produite* par ceux-là mêmes auxquels elle s'impose, dans le cours de leurs échanges. Il y a là un trait frappant de la pensée de Protagoras et de Gorgias : la vérité ne se découvre pas, elle se produit. Elle n'a *pas* d'existence préalable à sa production, c'est-à-dire à son énonciation collective. Créer et dire la vérité relèvent d'une seule et unique démarche. Dans cette perspective, cette opinion que créent les Athéniens, ils la partagent, comme eût pu dire l'humoriste. Il y a place, dans la vie sociale, pour autre chose que la violence, la menace, l'inculcation de force d'une conformité sociale. Le message des

premiers Sophistes peut être ainsi résumé : il n'y a pas d'autre critère de la vérité que la production même de cette vérité (la vérité est la vérité puisqu'elle a été produite) ; il est impossible de séparer la vérité de son énonciation, de distinguer entre la vérité et l'opinion sur la vérité ; le processus de production de la vérité est en partie à base de persuasion.

Revenons un instant sur la troisième partie de l'aphorisme de Gorgias affirmant que, même si quelque chose existe et peut être appréhendé par un homme, celui-ci ne peut communiquer cette existence aux autres hommes, l'énoncer et l'expliquer. L'être perçu est incommunicable à autrui, parce que, ce que l'on communique, ce que l'on *signifie* à l'autre, n'est pas l'être, mais le *discours*. Or, le discours sur l'être n'est pas l'être. L'être ne peut devenir le discours, ni le discours l'être. Si l'on admet, avec Dupréel et d'autres, qu'il y a de l'ironie antiparménidienne dans la manière de s'exprimer choisie par Gorgias, le sens de ce qu'il dit devient : il est impossible de communiquer des êtres, on peut seulement communiquer des discours, des opinions sur les êtres. Mais cela, du moins, on peut le communiquer. Et cela acquiert même une importance centrale. Ce que dit Gorgias devient alors (et ici je suis de près Dupréel ou Kerferd) : la possibilité et la valeur du discours ne dépendent *pas* de la démonstration de la possibilité de l'être, de l'existence d'une science des choses. Il serait absurde de prêter à Gorgias l'idée qu'il n'existe pour les hommes aucun moyen de partager des opinions. Lui-même, Gorgias, sait que certaines choses dont on parle sont réelles, que d'autres sont chimériques. Et il sait qu'il est possible à d'autres hommes de partager ses vues sur ce qui est réel ou chimérique. Dans le cas contraire, on ne comprendrait pas pourquoi Gorgias, dialoguant avec Socrate, met au-dessus de tout l'art de persuader par le discours un juge, un sénateur, l'ensemble du peuple… Gorgias ne vise pas à exprimer la vérité des choses, il cherche à montrer comment se forge une opinion sociale sur la vérité. Et il est ainsi amené à donner une place centrale à la parole et à la persuasion, c'est-à-dire à un des ressorts primordiaux de la démocratie athénienne. Dupréel n'a peut-être pas complètement tort d'attribuer à une complaisance de rhétoricien l'importance que donne Gorgias à la délibération, à la confrontation des discours, aux débats politiques et judiciaires. Mais je pense qu'on peut y voir aussi l'indice de la confiance en soi d'une démocratie qui a appris à ne plus douter d'elle-même, et qui n'a pas encore eu l'occasion de mettre cette confiance en doute. On peut imaginer que ce qui intéresse Gorgias est de montrer la valeur créatrice et formatrice du débat politique.

Pour Gorgias, donc, dire c'est faire, et il existe, presque littéralement, une magie du verbe qui fait que le réel et l'imaginaire

deviennent malaisés à distinguer l'un de l'autre. A la limite, on l'a vu, la parole est plus forte que l'être, parce qu'elle possède une sorte de force démiurgique. Avec elle, on capte des êtres humains, un peu comme on capte par ailleurs des héritages. W.J. Verdenius attribue à Gorgias une remarque sur les Tragiques, capables, comme un bon orateur, de capter une âme par l'envoûtement du langage[162]. Régine Piétra prête à Gorgias une sorte de doctrine de l'évanouissement du réel[163]. De même C. Rosset[164], assimilant la sophistique à ce qu'il pense être une sorte de doctrine tragique du désordre constitutif du monde et de sa contingence absolue, nous présente les Sophistes comme des espèces de chantres d'un présent ineffable, dont une sociologie mineure contemporaine fait ses choux gras : « la philosophie sophistique, dénégatrice d'être, est ainsi axée, dans la pratique, sur une théorie de l'occasion ; tout ce qui survient est comme une fête en miniature que l'art du sophiste consiste à saisir au moment opportun, c'est-à-dire au seul moment possible[165] ». Ce qui fait que le simulacre est simulacre, dit Régine Piétra[166], c'est qu'il n'est ni savoir ni opinion droite, « puisqu'il conteste toute norme qui lui serait transcendante ». Dans cette vision, ou bien il y a une transcendance, ou bien il n'y a rien, rien qu'un monde fait de bruit, de fureur ou de riens. Cette transcendance est le réel, la réalité de l'être communiquée par Dieu ou par la science. Et c'est vrai que le réel est l'absent tout-puissant et terriblement présent de tous les discours sur le peu de réalité de la réalité. Je ne suis pas du tout sûr que Gorgias se serait reconnu dans ce type de discours : pour lui, on l'a vu, d'une part, les rapports de l'être et de l'apparence sont moins simples que la supposée disparition du premier au bénéfice de la seconde, d'autre part, l'opinion n'a sans doute pas besoin de s'appuyer sur une norme transcendante pour être « droite » ou « vraie ». Il suffit qu'elle *fonctionne,* qu'elle soit efficace. Elle tient sa réalité de cette efficacité. La preuve que la société existe, c'est qu'elle se parle. Le Gorgias antiparménidien, dont on a vu qu'il était plausible, ne s'est pas moqué de l'enfermement parménidien entre l'être et l'apparence pour y retomber, à peine Parménide a-t-il tourné les talons, en faisant de la parole une apparence et un simulacre en deuil de sa réalité. Gorgias ne fait pas son deuil de l'être : d'une certaine manière, il l'a trouvé, et c'est la parole. Athènes *existe* par la parole, et la parole *existe* par Athènes.

Protagoras est allé jusqu'au bout dans le refus de tous les appels du pied que pouvaient lui faire les transcendances mises à sa disposition par l'imaginaire humain, et Gorgias, même s'il ne s'enferme pas dans l'autoréférence, malmène singulièrement les mêmes transcendances. Tous deux ont, pour ainsi dire, *inventé* l'autoréférence sociale. Cela les a conduits à suggérer que *même* l'Athénien de base pouvait peut-être

légitimement prétendre à un minimum *d'existence* politique (sans que cela les empêche, naturellement, de rester persuadés que les sages, dont ils sont, ont une vocation évidente à tenir le haut du pavé). Tout cela évoque une Athènes politiquement *heureuse,* non parce que le bonheur politique engendre le bonheur spirituel (les Tragiques prouvent le contraire), mais, à l'inverse, parce qu'il est difficile d'imaginer une pensée sociale du bonheur dans une société rendue malheureuse par l'histoire, sauf peut-être sur le mode compensatoire de l'utopie.

J'aimerais insister sur le caractère unique et singulier du rôle politique non négligeable que Protagoras et Gorgias font jouer à la masse des citoyens athéniens ordinaires dans leur dispositif autoréférentiel. A l'exception de quelques propos que Thucydide prête à Périclès, propos proclamant qu'il est du devoir de chaque Athénien de participer activement à la vie politique (de pratiquer ce que Paul Veyne a appelé le *militantisme* athénien), Protagoras et Gorgias sont *les seuls* Grecs à connoter positivement, même s'ils le font de manière discrète, l'existence politique du peuple athénien. Ils sont même les seuls à l'évoquer. Ni les Tragiques, on l'a vu, ni les autres Sophistes n'abordent jamais la question. On dirait qu'elle constitue un tabou de la pensée philosophique et politique, que seule la réunion de circonstances extraordinaires a permis un instant de violer. Car ce que ce tabou a de plus étrange est qu'il semble s'appliquer tout autant à l'expression du principe contraire à celui que posent Protagoras et Gorgias, c'est-à-dire au refus de reconnaître une existence politique de plein droit à la masse des Athéniens. Les opinions moqueuses ou méprisantes sur l'activité politique du peuple abondent dans la littérature grecque. Mais elles ne vont jamais jusqu'au déni public et direct de son droit à l'existence politique. On dirait que cette existence est *aussi* difficile à nier qu'elle est difficile à proclamer, comme si le silence et le non-dit, dans un sens ou dans l'autre, s'imposaient.

De ce point de vue, l'attitude du Socrate de Platon, polémiquant avec les Sophistes, est hautement significative. Le peu d'estime portée par Socrate – celui de Platon comme le vrai Socrate peut-être – au petit peuple politique athénien est flagrant. Mais il est frappant d'observer qu'à *aucun* moment Socrate n'ose s'attaquer frontalement à ce qui constitue le cœur de la construction de Protagoras ou de Gorgias, à savoir la reconnaissance d'une certaine compétence politique du peuple athénien. En permanence, Socrate biaise, évite, contourne, fait mine de ne pas entendre ce dont il est question, en particulier dans la discussion avec Protagoras. Platon a eu l'élégance de terminer le *Protagoras* sur le mode aporétique auquel il a quelquefois recours dans ses dialogues : match nul ou quinze partout, bien que le problème ne soit pas résolu, se disent Protagoras et Socrate

l'un à l'autre, en faisant assaut d'estime réciproque. Mais l'impossibilité de conclure ne satisfait pas Socrate comme le montre l'acharnement avec lequel, chaque fois qu'il discute avec un Sophiste, il s'obstine à la fois à remettre la question sur le tapis *et* à en gommer toute expression directe. La tactique d'évitement de Socrate est claire. Elle consiste, en premier lieu, à faire dévier en permanence le débat politique sur une querelle philosophique et épistémologique portant sur la définition « scientifique » de la vertu politique. Elle consiste, en second lieu, à discréditer, par petites touches discrètes, le recours à l'autoréférence sociale que pratiquent certains Sophistes. Socrate *suggère* aux Sophistes que, s'ils veulent justifier ce recours à l'autoréférence, il faut qu'ils se montrent capables d'en *sortir,* pour établir sur quoi et en quoi l'autoréférence est fondée. Si Socrate ne fait ici que suggérer et s'il fait preuve d'une telle discrétion, c'est parce que la seule discussion possible sur le fondement de l'autoréférence est de nature *politique :* ce qui est réellement en question, c'est la *qualité* politique du peuple et de la démocratie d'Athènes. Or, Socrate (ou Platon) ne veut à aucun prix se laisser entraîner sur un terrain où il puisse être amené à contester le *principe* même de la valeur politique de la démocratie. Toute sa tactique d'enveloppement revient alors à faire porter la *charge de la preuve* sur les épaules des Sophistes : à eux de prouver qu'ils ont raison de recourir à l'autoréférence ; quant à lui, Socrate, il ne lui revient pas de prouver qu'ils ont tort de le faire. C'est ici que l'insistance socratique sur la définition « scientifique » de la vertu politique – insistance étrange chez un homme qui nie que la politique puisse être une science et qui prétend, pour sa part, ne rien connaître – rejoint la dénonciation discrète de l'autoréférence sociale. Elle la complète et délivre le message suivant aux Sophistes : ou bien vous êtes capables d'appuyer votre autoréférence sur une science du politique, et tout va bien pour vous ; ou bien vous en êtes incapables et, dans ce cas, votre autoréférence ne tient pas debout et vous feriez mieux de l'abandonner. Il est clair que, dans les deux cas, la sophistique est piégée, puisque Socrate la met en demeure *d'abandonner* sa démarche autoréférentielle : par jet de l'éponge dans la seconde hypothèse ; sous la forme, dans la première hypothèse, d'une conservation de l'autoréférence qui équivaut à son abandon, puisque, pour justifier la pratique politique des Athéniens, il est nécessaire de recourir à une science *extérieure* à cette pratique. En somme, Socrate cherche à débusquer Protagoras ou Gorgias de leur maquis autoréférentiel comme s'il sentait que c'est bien là que réside le danger principal et la force de conviction de la sophistique. Et on ne peut que saluer l'habileté diabolique avec laquelle Platon mène le jeu : il réussit à éviter le piège dans lequel il serait inévitablement tombé lui-même, eût-il eu moins d'habileté, et qui eût consisté à devoir

prouver aux Sophistes *pourquoi* la démocratie athénienne a besoin, pour être légitimée, d'une science du politique, pourquoi, autrement dit, l'autoréférence sociale est *impossible.* L'abandon de l'approche autoréférentielle qu'on va observer, dans un instant, chez Prodicos et Hippias, les grands Sophistes qui assurent la « relève » de Protagoras et de Gorgias, montre peut-être à quel point la tactique socratique était juste en frappant exactement là où la pensée grecque se sent la moins assurée et la plus vulnérable : la démonstration *politique* de la qualité politique de la démocratie, et la répugnance à tenter cette démonstration.

Mais, en dépit de l'évitement systématique pratiqué par Socrate, il est clair qu'il n'est pas dupe de sa propre manœuvre d'intimidation scientiste et qu'il est au fait de la nature politique du problème. C'est pourquoi Socrate complète sa manœuvre d'un dernier mouvement qui consiste à nier, indirectement et comme par inadvertance, que le peuple athénien ait fait preuve, concrètement, de réelles qualités politiques. Ainsi dans l'*Apologie de Socrate*[167] et dans *Gorgias*[168].

Je garde pour la bonne bouche une étrange démonstration, par Platon, de la manière dont est née la démocratie[169]. Autrefois, dit Platon, la « musique[170] » obéissait à des règles précises et seuls les gens compétents avaient à en juger[171]. Seulement voilà : parurent des poètes qui en prirent à leur aise avec les règles…

> amenant tout à se confondre avec tout ; prétendant mensongèrement, dans leur involontaire déraison, qu'en musique il n'y a même pas place pour une rectitude quelconque et que, hormis le plaisir de celui qui y trouve sa jouissance, il n'existe pas de moyen plus correct de décider, quoi que puisse valoir, meilleur ou pire, celui qui décide… Ils ont, envers la musique, inculqué à la foule l'habitude d'en enfreindre les lois et l'audace de se croire capable de décider… Une « théâtrocratie » dépravée a remplacé le pouvoir des meilleurs juges… C'est par la musique qu'a débuté chez nous, avec la croyance en la sagesse de tout le monde pour juger de toutes choses, l'esprit de révolution ; et la culture libérale lui a emboîté le pas[172] !

Vraiment, il faudrait être sourd pour ne pas entendre ici la « musique » platonicienne. L'exemple choisi par Platon n'est pas entièrement gratuit. Ce qu'il décrit, c'est, entre autres, le processus par lequel, à Athènes, la tragédie devient une sorte de manifestation de masse aux implications politiques évidentes, à la fin du VI^e^ siècle et au commencement du V^e^ siècle. Platon ne cherche même pas à cacher que sa diatribe sur la « théâtrocratie » est aussi, pour une large part, une *métaphore,* et que, ce qui est en cause ici, c'est l'argument central d'un Protagoras ou d'un Gorgias sur la dissémination de la vertu

politique, au moins sous une forme rudimentaire, dans la masse du peuple. Ce que dit Platon de la « musique », il aurait pu le dire, *mot pour mot,* pour répondre à l'historiette de Protagoras sur le don de l'art politique fait à tous les hommes par Zeus. Il faudrait vraiment être idiot pour ne pas le comprendre. Seulement, voilà : il *aurait pu* le dire, mais il *ne l'a pas dit,* du moins pas là où il eût été « naturel » qu'il le dise, quand Protagoras s'exprime sur ce point. Petite habileté qui montre où le bât blesse Platon : sa polémique antisophistique, qui se veut déconsidération de l'autoréférence sociale, ne peut lui éviter d'y avoir lui-même recours, dans la mesure où c'est ce qu'il croit être le peuple athénien qui fonde son jugement sur le peuple athénien et sur la démocratie.

Retour à la nature ?

Prodicos et Hippias sont plus jeunes que Protagoras et Gorgias et il semble que, pour l'essentiel, leur production intellectuelle commence lorsque l'apogée athénienne touche à sa fin, et coïncide avec les remous que va connaître la démocratie athénienne engagée dans une lutte à mort avec Sparte[173].

Du point de vue qui nous intéresse ici, la « seconde » génération de Sophistes offre un contraste frappant avec la première. La première sophistique évite soigneusement de faire tout dépendre de l'existence d'une transcendance sociale, et poursuit une entreprise assez radicale de légitimation autoréférentielle du *socius.* Prodicos et Hippias, au contraire, ressentent peut-être la nécessité de découvrir un point fixe auquel il soit possible d'arrimer l'art politique. Ce point fixe est la nature, sous sa forme scientifique et/ou divinisée. La *polis* se cherche des référents qui ne soient pas elle-même. D'après les « titres » des ouvrages perdus de Prodicos et d'Hippias, et d'après la rumeur publique, il semble que l'un et l'autre se soient beaucoup intéressés aux questions scientifiques. Prodicos est, semble-t-il, surtout un moraliste et un « linguiste » que nous ne pouvons découvrir que très indirectement à travers Platon, Xénophon, ainsi que quelques apocryphes pseudo-platoniciens. La nature à laquelle il se réfère paraît être la nature *humaine.* Sa connaissance donne le jour à une *science* de la vertu qui peut s'enseigner, et qui porte aussi bien sur la conduite individuelle que sur la direction des affaires publiques. Il arrive aussi que l'on évoque la « théologie naturelle » de Prodicos[174], théologie en ce sens que Prodicos ne romprait pas le lien entre la nature d'une part, les dieux et la morale d'autre part. Il y a continuité de la *physis* au *nomos.* Mais cette théologie est naturelle en ce que, au fond, la nature, non le divin, est le soubassement de tout ce qu'il faut interroger pour

donner un sens à l'univers. Prodicos reprend les quatre grands éléments de la « physique » grecque, ainsi que bien d'autres, moins importants, et les qualifie tous de « divins », poursuivant une certaine inspiration « panthéiste » de la philosophie grecque. Prodicos n'exclut donc pas nécessairement les dieux de sa construction, comme on peut quelquefois le penser. Ceci étant, il faut bien voir que, chez Prodicos, ce que la nature présente de divin correspond à ce qui rend service à l'homme. La nature est divine, *parce qu'elle* fait subsister l'homme, et lui offre l'occasion de découvertes techniques qui améliorent son sort (découvertes dont on ne sait pas trop si, pour Prodicos, elles sont le fait de l'homme lui-même ou bien le fruit d'impulsions reçues des dieux : si cette dernière hypothèse est acceptée, elle signifie que l'essence du divin est assez ambivalente chez Prodicos, à la fois nature divinisée et dieux « personnalisés » et distincts de la *physis*[175]). Quoi qu'il en soit, il est clair qu'on a chez Prodicos, à supposer qu'il ait pris ses dieux au sérieux, une conception de la divinité particulière, puisqu'elle se définit en fonction de son utilité humaine : l'homme est le maître de décider de ce qui est divin ou non, en fonction de critères qui lui sont propres. Le divin n'a *pas* d'existence autonome par rapport à l'homme. Prodicos semble plus proche d'un naturalisme théologique que d'une théologie naturelle.

Nous ne connaissons guère Hippias qu'à travers Platon. Le portrait que ce dernier en trace est plutôt une charge : il nous décrit une sorte de touche-à-tout, très fier d'avoir fabriqué de ses propres mains tout ce qu'il porte sur lui. A suivre Dupréel, qui place très haut Hippias, ce dernier a réellement été un savant, un scientifique, faisant, par exemple, œuvre mathématique originale. Plus encore que Prodicos, Hippias serait celui qui balaie de la manière la plus radicale toutes les réticences sophistiques relatives à la possibilité de construire un authentique savoir de la nature. La *physis* universelle qui est l'objet de la science de la nature fournit le critère nécessaire de la conduite humaine. La vérité est connaissable[176]. La primauté de la nature, chez Hippias, tient, non seulement à la possibilité de la connaître scientifiquement, mais aussi à sa dimension éthique. Car la nature est le fondement de la justice, pour ce qui est du moins de la *physis* universelle, car la nature *humaine* n'est l'objet, chez Hippias, d'aucune valorisation éthique : elle est capable du meilleur comme du pire. Hippias est sans doute le premier Grec qui oppose clairement la *physis* et le *nomos,* et proclame que c'est au *nomos* de s'aligner sur la *physis.* Les lois humaines peuvent très bien s'avérer injustes, violenter la nature, se comporter comme une puissance tyrannique vis-à-vis de l'homme. Les véritables solidarités humaines ne sont pas celles qui résultent de la loi humaine, mais celles qui ont une base naturelle, liée par exemple à la famille ou au fait d'être un humain, tout simplement.

Il existe donc un droit naturel ou une loi non écrite qui, contrairement au *nomos,* a une portée universelle. Le droit repose sur des mécanismes comme la « loi » d'attraction du semblable par le semblable, loi qui illustre le contenu « scientifique » qu'il est possible de donner à l'affirmation de la primauté de la nature. Il est logique que sa conception naturelle conduise Hippias à élargir l'horizon politique de la cité et à faire entendre le son nouveau, en politique et en philosophie, du cosmopolitisme (mais Gorgias aussi, d'après Philostrate, aurait composé un « discours olympique » où il se serait fait le chantre du panhellénisme). La cité se situe désormais entre l'humanité (ou la grécité) et l'individu dont l'intérêt personnel et la volonté propre deviennent un référent qu'il faut prendre en compte, au même titre que l'ensemble humain, ou même avant lui et, bien sûr, avant la cité. Pour autant, Hippias ne nie pas, mais souligne, au contraire, le rôle important de la loi de la cité, du *nomos.* Par un tour assez dialectique, il explique que le *nomos,* création artificielle, est en même temps une *nécessité naturelle.* Le *nomos* est nécessaire au fonctionnement normal des lois de la nature universelle, sans doute à cause des défaillances de la nature humaine. La nature régule la nature par la médiation du *nomos.*

Dans les *Doubles Dits,* un écrit sophistique parfois attribué à Hippias ou à un auditeur de ses cours, on trouve une profession de foi sur la relativité des lois et des mœurs, très différentes selon les sociétés. Cette profession de foi est d'ailleurs presque un lieu commun de la pensée grecque, depuis Hérodote au moins. Mais c'est précisément là que le contraste entre la pensée de Protagoras ou de Gorgias et celle d'Hippias devient saisissant : à partir de la même constatation de fait, les premiers tirent une leçon qui pose en théorie ou en fait l'autoréférence sociale comme fait premier, tandis qu'Hippias conclut à la nécessité de dépasser la réalité seconde, qui est la loi, pour arriver à la réalité première, qui est la nature. La loi humaine est déchue du rôle premier et dernier qu'elle possède chez Protagoras et même Gorgias. Hippias tourne le dos à l'autoréférence, et invente une transcendance naturelle qui, plus que celle de Prodicos, revêt une justification scientifique.

On retrouve l'idée de l'englobement des lois humaines par une réalité supra-humaine et supra-sociale dans un curieux dialogue que Xénophon aménage entre Socrate et Hippias, concernant les lois non écrites[177]. Ce dialogue est curieux, car tout s'y passe comme si Socrate se chargeait d'exprimer les vues d'Hippias et inversement. En fait, Xénophon, dans ce dialogue, fait d'Hippias un être tellement insignifiant qu'il s'agit au mieux d'un dialogue socrato-socratique, au pire de son pâle reflet dans la tête de Xénophon lui-même. A côté des lois de l'État, lois écrites qui, précise Hippias[178], sont des conventions,

il existe, dit Socrate, des lois non écrites (recoupant en fait une bonne partie des tabous et principes à l'œuvre dans la tragédie : interdiction de l'inceste, devoir d'honorer les parents et les dieux, devoir d'ensevelir décemment les guerriers tombés au combat, etc.). Socrate fait dire à Hippias que ces lois non écrites ne peuvent pas avoir été établies par les hommes, puisque ces derniers sont incapables de s'entendre et ne parlent même pas la même langue (les lois non écrites, en effet, par opposition aux lois écrites, sont les seules lois communes à tous les Grecs). Je crois, poursuit Hippias, que ce sont les dieux qui ont imposé les lois non écrites aux hommes. Mais à peine a-t-il émis cette opinion qu'Hippias semble la regretter. L'interdiction de l'inceste, dit-il, ne peut pas être d'origine divine, puisqu'on la voit transgressée par les humains. « On en transgresse bien d'autres », rétorque Socrate, avec une énigmatique désinvolture ; mais, si la transgression échappe parfois au châtiment pour ce qui est des lois humaines, ce n'est *jamais* le cas pour les lois d'origine divine. Seulement, dans ce dernier cas, l'inévitabilité du châtiment provient, selon Socrate, non de la colère divine, mais de raisons toutes prosaïques, « physiologiques » ou sociales. L'inceste, par exemple, produit des enfants mal venus, parce que l'un des géniteurs est trop jeune ou trop vieux ; l'ingratitude entraîne une sanction sociale, qui est la déconsidération publique. Et Socrate de faire dire alors à Hippias qu'une loi qui incorpore le mécanisme capable de la faire respecter ne peut être qu'une loi divine. En fait, on a un peu l'impression que là où le Socrate de Xénophon veut en venir est le point suivant : l'obéissance à la loi est la meilleure attitude que puisse adopter l'homme ; c'est évident si la loi est d'origine divine : c'est vrai aussi si la loi est humaine et, comme telle, imparfaite et faillible, parce que l'obéissance procure tranquillité et sécurité au citoyen comme à la cité. Socrate ne s'y prendrait pas mieux s'il voulait établir non la valeur absolue de la loi, mais celle du *respect* de la loi, en dissociant les deux choses et en montrant que le respect de la loi demeure une nécessité, même si cette loi est imparfaite. Xénophon prête à Socrate une ruse assez enfantine que l'on pourrait décrire ainsi : il y a de la transcendance autour de la loi, mais, même s'il n'y en a pas, il y en a quand même, produite par l'acte même d'obéir à la loi ; il y a de l'absolu, même là où, en cherchant bien, on ne trouve que du relatif.

Mais qui est, vraiment, l'auteur de la loi ? Un dieu, ou la nature ? On ne peut trancher, car, si la loi non écrite vient du dieu, sa transgression est punie par des mécanismes prosaïques et naturels : le divin rejoint la nature, ou la nature le divin[179]. Ce qu'il faut retenir, en premier lieu, c'est que le dédoublement entre le droit non écrit et le droit écrit d'invention humaine intervient pour montrer le caractère subordonné du second, par rapport auquel le premier joue le rôle

d'une instance transcendante[180]. Nous retrouvons toujours la même idée : la société ne s'explique pas par elle-même, et doit être expliquée, au contraire, par autre chose qu'elle-même, Dieu et/ou la nature. Et, si Socrate, ici, parle quasiment au nom d'Hippias, c'est parce que Xénophon se range, sur ce point, dans le camp d'Hippias ou de Prodicos, *contre* Protagoras ou Gorgias.

Toutefois, l'« accord » de Socrate et d'Hippias sur l'existence d'une transcendance à la fois divine et naturelle n'est pas d'une solidité telle qu'il ne s'y glisse une petite « inconséquence ». Quand Socrate nous dit que l'ingratitude est toujours punie parce qu'elle entraîne la déconsidération publique, d'abord il utilise un argument qui eût sans doute paru pitoyable au vrai Socrate (on connaît la traditionnelle médiocrité philosophique de Xénophon), en outre et surtout il fait appel à un mécanisme de sanction purement *social* ou *humain,* qui n'a rien à voir avec le dieu ou la nature. La transcendance de Socrate et d'Hippias est mêlée d'autoréférence. Quant à la théorie « physiologique » qui explique que des géniteurs incestueux ne peuvent produire que des enfants de mauvaise qualité, d'une part elle « n'explique » rien quand ces géniteurs sont d'âge comparable et convenable (ni trop vieux, ni trop jeune), ce qui est gênant pour l'inéluctabilité de la sanction divine ; d'autre part cette transcendance divine/naturelle évoque malencontreusement la boutade amère de Lévi-Strauss disant que la dernière forme de la transcendance est la biologie. Peut-être ces défaillances de la transcendance sont-elles imputables au fait que Xénophon se mêle d'un débat qui le dépasse un peu. Mais peut-être aussi peut-on y voir chez lui, comme à l'extrême rigueur chez Socrate et Hippias, une forme de ruse avec la transcendance permettant à cette dernière de ne pas couper les ponts avec l'immanence naturelle ou sociale.

Il ne peut échapper ici que le débat entre Platon ou Xénophon et les Sophistes est fondamentalement de nature *politique,* au moins autant qu'il est de nature philosophique ou épistémologique. Ce qui est en cause, c'est le jugement porté sur la *démocratie athénienne.* Et, sur ce plan, le clivage fondamental passe non entre les Sophistes et les autres penseurs, mais entre ceux qui, Sophistes ou non, s'accommodent de cette démocratie, et ceux qui, Sophistes ou non, prennent leurs distances par rapport à elle, ou lui sont carrément hostiles. Dans l'ensemble, on l'a vu, Protagoras et Gorgias voient dans la démocratie athénienne un régime assez solide et assez acceptable pour pouvoir trouver en lui-même sa propre légitimité. Tout pivote autour de ce point central : le citoyen athénien de base est dans son droit quand il se croit autorisé à formuler un avis politique, et le débat démocratique est un moyen efficace de produire la vérité politique. Mais, si, comme le pense Hippias, la loi humaine est un artefact surimposé à une

nature qui joue le rôle d'instance transcendante, le *démos n'est plus* la source de la vérité politique. Cette source, c'est la nature, la science qu'on en a, et les porteurs de cette science, c'est-à-dire les savants et les philosophes.

Ici, la sophistique, même si Hippias s'est taillé une solide réputation de démocrate, largue l'alliance qu'elle a un moment nouée avec la démocratie, et c'est par ce biais que Platon peut la rejoindre. Il existe un terrain commun entre les anti-Sophistes et certains Sophistes. Dans un dialogue, apocryphe selon Dupréel, intitulé *Minos* ou *De la loi,* le pseudo-Platon refuse la définition du droit comme ensemble de dispositions de droit positif exprimant, comme il dit, l'« opinion de l'État ». La loi, dit-il, c'est la réalité ou la nature. Il revient donc aux savants de dire ce qu'est le droit, car la loi est la « découverte de l'être ». La politique devient l'« art royal », apanage de rois-philosophes qui tiennent leur savoir à la fois de la science et d'une sorte d'inspiration divine. La doctrine défendue par le pseudo-Platon, dit Dupréel, est celle-là même que l'on retrouve chez Xénophon, dans l'écrit sophistique les *Doubles Dits,* chez Hippias. Platon lui-même, dans un dialogue qui est bien de lui, *le Politique,* décrit longuement l'art royal, et montre, on l'a vu, comment cet art situe le roi-philosophe *au-dessus* des lois. L'art royal est l'incarnation d'une transcendance platonicienne dont la source, nous dit Dupréel, est la doctrine d'Hippias. Le roi-philosophe peut violer la loi parce qu'il *sait :* en régime démocratique, au contraire, les gens du commun doivent respecter la loi, pour la bonne raison que la masse du peuple ne peut *pas* posséder la science véritable, ce qui lui interdit toute prétention à vouloir modifier la constitution.

La nature, la loi, le contrat social

Il apparaît donc, *à l'intérieur* de la sophistique, un débat très profond, qui porte sur la relation entre la nature et la loi. Le débat porte sur deux questions : *1*. La nature (humaine en particulier) est-elle supérieure à la loi (humaine), ou bien lui est-elle subordonnée ? 2. La nature est-elle « bonne » ou est-elle « mauvaise », c'est-à-dire : peut-on faire confiance à la raison humaine pour construire une société juste, ou bien la violence et l'intérêt personnel sont-ils au principe de la nature humaine ? En inventant ces deux questions, la sophistique a posé les termes d'une discussion qui préfigure, parfois jusqu'aux mots mêmes, celle qui va s'instaurer du XV^e^ au XVIII^e^ siècle en Europe occidentale. Les Sophistes se clivent entre eux selon le type de réponses qu'ils apportent à ces deux questions. Mais ce qu'il faut observer est qu'il n'existe pas de relation logique nécessaire entre ces questions, obligeant à répondre d'une certaine manière à la seconde question dès lors qu'on a répondu d'une certaine manière à la première. Certains d'entre les Sophistes peuvent s'accorder sur la première et diverger sur la seconde, et inversement. Il se produit donc une redistribution des cartes qui donne à la sophistique une grande variété interne qui se traduit, sur le plan politique, par une diaspora qui va de l'ouverture démocratique et « humaniste » jusqu'à une position qu'en termes modernes on qualifierait assez volontiers de terroriste, nihiliste, voire fasciste, en tout cas désespérée et désespérante.

La première question, on l'a vu, est celle qui oppose les partisans de la transcendance à ceux de l'autoréférence sociale. Concernant l'autoréférence, il faut examiner les rapports qu'elle entretient avec l'une des inventions sophistiques les plus importantes, l'idée de contrat social. L'idée elle-même est susceptible de formulations diverses, qui vont de la plus vague (les lois sont une invention humaine) à la plus précise (la société a été fondée par un contrat explicite que les hommes un jour ont conclu entre eux). L'idée de contrat social est née de l'approche *historique* que les Grecs du V^e^ siècle ont tenté de faire du problème social, parallèlement à leur approche philosophique de la nature du lien social. Cette approche historique a consisté à imaginer une époque primitive de l'humanité, un *état de nature* où n'existent encore ni société, ni lois, ni cité, ni langue, ni techniques. A un moment donné, cet état de nature conduit à des difficultés et à des drames. Pour surmonter ces difficultés, les hommes ont inventé la société et tout ce qui s'y rattache. Dans

l'ensemble, on le voit, cette vision historique se rapproche de la vision autoréférentielle du social adoptée par certains Sophistes.

Il ne semble pas que les Sophistes aient été les seuls, ni même les premiers, à se représenter ainsi l'histoire des hommes et la genèse de la société. Il s'agit davantage de ce que l'on pourrait presque appeler un lieu commun de la pensée grecque du V^e^ siècle. Mais il revient sans doute aux Sophistes d'avoir amplifié et précisé le thème. Peut-être est-ce le cas chez Protagoras déjà, comme semble en témoigner l'historiette dont il gratifie Socrate à propos des bévues d'Epiméthée. En tout cas, Protagoras a écrit un traité « sur l'état originel de l'homme », malheureusement perdu. Antiphon aurait parlé de l'« accord » comme base de la loi humaine. Hippias aussi, à en croire Xénophon. On retrouve le thème dans l'Anonyme de Jamblique.

Mais c'est relativement tard, chez le Sophiste Lycophron, que, selon Aristote, la théorie du contrat social reçoit sa formulation la plus précise.

Il faut rapprocher l'idée que les Grecs se faisaient de la genèse de la société, d'une autre idée sophistique importante : la croyance dans le progrès et la perfectibilité de l'espèce et de la société humaines. Dans *le Grand Hippias,* Socrate se moque du Sophiste qui affirme sa foi dans le progrès politique et scientifique. Protagoras, Critias, ont défendu l'idée de progrès, qu'on retrouve également ailleurs que chez les Sophistes : chez Xénophon, chez Démocrite, Eschyle, Euripide, et dans le traité hippocratique qui s'inspire d'ailleurs de la pensée sophistique. L'idée de progrès se heurte à la tradition hésiodique de l'âge d'or, ou à l'« âge de l'Amour » d'Empédocle caractérisé par la bonté native de l'homme et par l'abondance de la nature. Croire au progrès, c'est, assez généralement, croire en même temps à la supériorité de la loi sur la nature, et cela suppose une certaine méfiance envers ce qui est donné, hérité, inné chez l'homme.

Ainsi donc, il existe un premier courant sophistique qui, à partir de l'autoréférence sociale telle qu'elle se dessine chez Protagoras et Gorgias, à partir de l'idée du contrat social et de celle du progrès, tend à se représenter les rapports entre la nature et la loi en termes d'*opposition,* et à affirmer la *prééminence* de l'action humaine sur la nature. La loi est faite pour sortir de la sauvagerie et de la barbarie naturelles. La nature est connotée péjorativement. La loi est à la fois plus forte et meilleure que la nature. L'homme et la société se créent en prenant leurs distances vis-à-vis de la nature.

Prodicos et Hippias incarnent un second courant sophistique où le rapport entre la nature et la loi n'est plus pensé en termes d'opposition inévitable, mais, au contraire, d'articulation et d'alignement possibles et nécessaires de la construction sociale sur la loi naturelle.

Il existe un troisième courant politique, plutôt tardif dans

l'ensemble (fin du ve siècle, début du IVe siècle), qu'incarnent des Sophistes relativement mineurs. Ce dernier courant comme le premier raisonne en termes d'opposition entre la loi et la nature, et, de ce point de vue, *abandonne* l'optimisme anthropologique et scientifique d'Hippias ou de Prodicos. L'espoir ou l'ambition de fonder l'action humaine et l'action politique sur une *science* de la nature semble avoir disparu de ce troisième courant. En même temps, il ne paraît guère préoccupé de fonder l'art politique sur une quelconque transcendance, divine ou naturelle, et sur ce plan il se rapproche de Protagoras ou de Gorgias, dans la mesure où il raisonne, comme eux, à partir de ce que sont les hommes et de ce qu'ils font en société, sans ressentir le besoin de faire appel à aucune instance extérieure ou transcendante. Mais le troisième courant diffère du premier sur un point capital : la loi n'est plus ce qui marque la supériorité humaine et ce qui doit l'emporter sur la nature. La loi humaine devient cet artefact peu reluisant qui sert à brider et à masquer ce qui fait le fond de la nature humaine, c'est-à-dire la loi du plus fort. Les Sophistes qui relèvent de ce courant veulent donner la prééminence à la nature, mais une nature qui n'a rien à voir avec une quelconque bonté native de l'homme, et qui repose, au contraire, sur la violence, la guerre et la tromperie.

Calliclès, qui est une invention de Platon, à moins qu'il ne s'agisse de Charicles, l'un des Trente Tyrans[181], incarne à merveille le troisième courant, même si Calliclès ne nous est pas donné comme un Sophiste, ni même un intellectuel, mais comme une sorte de portrait-robot du politicien de la fin du Ve siècle, ultra-démocrate et « démagogue », dont certains traits ont sans doute été empruntés à des personnages réels. La nature et la loi, selon Calliclès, se contredisent l'une l'autre et l'on ne peut juger l'une d'après l'autre, ou jouer, comme le fait Socrate, sur les deux tableaux à la fois. La loi est l'arme du faible et du « grand nombre ». Ce qu'on appelle l'injustice n'est que l'opinion sur la justice de cette majorité médiocre[182]. La justice n'existe pas : seule existe ce qu'une société tente de faire passer pour telle. C'est la justice selon la loi, la justice des faibles donc. Mais la justice selon la *nature* veut que le fort l'emporte sur le faible, le supérieur sur l'inférieur. Elle laisse aux forts le droit le plus absolu de vivre en suivant leurs passions et en assouvissant tous leurs plaisirs, sans entraves, sans se préoccuper du verbiage des conventions humaines. S'en prenant à Socrate, Calliclès, à travers lui, s'en prend à la fois à la démocratie, aux intellectuels frileux qui craignent de se lancer dans la bataille politique, aux naïfs qui croient trouver dans la science ou la philosophie de quoi justifier ou réguler les rapports sociaux[183], à la société dominée par des faibles et opprimant les individus que la nature a dotés de qualités supérieures de force, d'intelligence, de courage…

Thrasymaque est un Sophiste qui, lui, a bien existé[184]. Comme Calliclès, il n'est saisi d'aucun prurit transcendantal. Les hommes, aurait dit Thrasymaque d'après Herméias[185], ne mettent pas la justice en pratique, ce qui est bien la preuve que les dieux ne se mêlent pas des affaires humaines. Dans *la République,* Platon fait parler Thrasymaque[186] : la justice n'est rien d'autre que ce qui profite au plus fort et ce qui est favorable au gouvernement en place[187]. Glaucon s'engouffre dans la voie du « cynisme » politique ouverte par Thrasymaque[188]. Il décrit la justice telle qu'elle apparaît dans les lois en vigueur comme un compromis entre le *pire* (être victime d'injustice sans pouvoir obtenir réparation) et le *meilleur* (commettre l'injustice sans avoir à en subir les conséquences). Il y a chez Glaucon un tour d'esprit étonnamment moderne qui lui fait évoquer une sorte de calcul coût-avantage aux termes duquel les hommes choisissent la solution collectivement la moins coûteuse, c'est-à-dire celle qui se tient entre le pire et le meilleur évoqués plus haut. La justice est ce qui ne permet pas tout aux puissants et n'interdit pas tout aux faibles.

Dans un tableau qui essaie de prendre en compte ces différents courants qui traversent la sophistique, le cas d'Antiphon est particulièrement étrange. D'abord à cause du mystère qui entoure la personnalité même d'Antiphon, et son importance, petite ou grande, dans la vie intellectuelle et politique de l'époque. De plus, il n'est pas facile de reconstituer la vision qu'avait de la nature Antiphon, soit réalité incontournable mais assez incapable d'être source de sens, comme se la représente assez volontiers la dernière période sophistique, soit point d'ancrage possible d'une transcendance du social fondée sur son étude scientifique.

Il est clair en tout cas que, pour Antiphon, dans la confrontation entre la nature et la loi, c'est la nature qui a l'avantage et devrait l'emporter. Il dit[189] : « Car ce qui est de la loi est accident, ce qui est de la nature est nécessité ; ce qui est de la loi est établi par convention et ne se produit pas de soi-même ; ce qui est de la nature ne résulte pas d'une convention, mais se produit de soi-même. » Je le signale au passage, ces derniers mots sont importants en ce qu'ils évoquent une nature qui, ayant en elle-même le principe de son propre mouvement, est nettement de type immanent ou autoréférentiel, préfigurant d'ailleurs la conception aristotélicienne de la nature. On peut par exemple en tirer la conclusion, de façon assez plausible, qu'Antiphon n'a pas une conception de la nature qui l'oppose ou la distingue de la société, comme c'est quelquefois le cas, y compris chez les Sophistes eux-mêmes. Ce qu'une société fait d'elle-même, tire de son propre fonds, pourrait peut-être être considéré par Antiphon comme relevant de la nature, constituant une « nature sociale ».

Pour Untersteiner, Antiphon se range nettement du côté des

Sophistes qui croient à la possibilité, et à l'intérêt pour la conduite d'une société, d'une *science* de la nature. Même si, comme on l'a remarqué, il parle beaucoup de la nature et pratiquement jamais de *loi* naturelle, l'idée de loi naturelle serait présente dans sa construction. Antiphon croit, selon Untersteiner, à une transcendance possible par la nature et par la science de la nature, et, pour cette raison, oriente son œuvre dans le sens d'une polémique avec Gorgias. Il se donne pour but de ruiner la thèse de Gorgias selon laquelle il est impossible de rendre compte rationnellement des expériences, de théoriser à partir d'elles. C'est cela, la nature : la somme des expériences possibles, sensibles et intelligibles, y compris les expériences futures. Antiphon en vient à distinguer dans la nature la matière et la forme, anticipant ainsi une thèse fondamentale communément attribuée à Aristote. Cela le conduit à voir au travail dans la nature une sorte de pensée, d'intelligence, un arrangement et un ordre créateurs de sens. Il y a un principe rationnel au travail chez l'homme et dans la nature, qui est ordre et équilibre. Sur cette base, Antiphon conçoit une physique scientifique qui se situe quelque part entre Empédocle et Anaxagore, probablement plus proche de ce dernier. Tous les corps qui existent sont nés de la nature et d'une sorte de principe d'arrangement des éléments (« coïncidence ») assimilable à une loi de combinaison nécessaire des opposés. L'univers peut se comprendre sans qu'il soit nécessaire de faire appel aux dieux, à l'art, ou à une forme d'intelligence séparée. L'ordre naît spontanément du désordre, en quelque sorte. D'une certaine manière les dieux existent, mais comme un produit de l'art, non pas invention pure et simple des hommes, mais art permettant à ces derniers de communiquer avec la nature et de l'interpréter. Mais il y a art humain et art humain. Certains sont très proches de la nature (médecine, agriculture, gymnastique). Par contre, l'art politique se développe à peu près sans relation avec la nature, et il en résulte que les lois humaines sont changeantes dans le temps et dans l'espace, mal universalisables, source de conflits et de désordres. Il faut réarticuler l'art politique sur la nature et, pour cela, donner tout son poids au rôle de l'individu dans la cité, car l'individu est le média par lequel la nature peut réintégrer le *nomos,* à condition que cet individu fasse preuve d'une vertu et d'une autonomie morale qui sont le contraire de l'anarchie. Pratiquement, cela signifie que l'on cherche à réaliser un état de fait où l'individu, ne recherchant ni la vengeance ni même la punition des fautes d'autrui, se met ainsi en situation de n'infliger ou ne recevoir aucune injustice. C'est la voie « naturelle » de pacification du social. Ceci étant, Antiphon développe deux lignes de pensée qui, sur le plan politique, paraissent antithétiques. Le premier type rapproche beaucoup Antiphon de Thrasymaque ou de Calliclès. On a conservé de lui un fragment qui

dit[190] : « La vertu de justice consiste à ne pas transgresser ce que la cité, dans laquelle on vit comme citoyen, considère comme légal. » On croirait lire du Gorgias ou du Protagoras, jusque-là. Mais écoutons la suite : l'idéal, poursuit Antiphon, serait de suivre les prescriptions de la nature, au risque de violer la loi, à condition de pouvoir le faire en secret, de façon à échapper à la justice des hommes. Cette fois, on croirait lire du Thrasymaque ou du Calliclès. Mais la méfiance d'Antiphon à l'égard de la loi ne réside pas, comme chez Calliclès ou Thrasymaque, dans le fait que la loi brime les puissants et protège artificiellement les faibles. Elle tient, au contraire, à ce que la loi est une machine à créer de l'injustice. C'est la conclusion qui s'impose, à lire la critique par Antiphon des attitudes de résistance héroïque à la loi[191]. Cette fois, on croirait entendre une dénonciation moderne de la justice ou de la politique de classe. Elle intervient, notons-le, sur la même base théorique ou épistémologique que celle qui sert à Thrasymaque ou à Calliclès à faire l'apologie de la force et de la violence, c'est-à-dire à légitimer le pouvoir des puissants. Dans les deux cas, on assiste, dans la sophistique « finale », à un rejet du cadre collectif de la démocratie athénienne, et à l'émergence d'une doctrine politique qui pose le droit de l'*individu,* lorsqu'il le peut, à échapper à l'emprise de la loi collective. « Simplement », l'individu qui intéresse Thrasymaque ou Calliclès est l'homme fort que la démocratie étouffe, tandis que celui qui paraît surtout intéresser Antiphon est l'individu faible, écrasé par la machine légale de la même démocratie. Le dernier point est corroboré par le fait qu'Antiphon est l'un des *très rares* Sophistes, sans parler des autres intellectuels grecs, qui, en partant du postulat de la supériorité de la nature sur la loi, en tire la conclusion que, en vertu de la nature, tous les hommes sont égaux entre eux, nobles ou non nobles, Grecs ou Barbares.

Lycophron et Antisthène[192], selon Aristote, auraient défendu des idées analogues sur l'égalité naturelle entre les hommes. Alcidamas serait allé encore plus loin puisqu'il aurait été jusqu'à condamner l'esclavage au nom de la nature : « Dieu a fait tous les hommes libres ; la nature n'a fait de personne un esclave[193]. » Il ne faut sans doute pas s'exagérer la portée de telles déclarations « révolutionnaires ». Elles peuvent coexister avec une admission tranquille de la pratique de l'esclavage. Nous n'avons aucun moyen de savoir si Aristote était dans le vrai ou exagérait lorsqu'il disait que l'idée du caractère antinaturel de l'esclavage était devenue une idée courante de son temps. Il est par contre évident que personne, y compris du côté des esclaves, ne songe alors à tirer les conséquences pratiques de cette idée. On peut y voir la forme extrême d'une sorte de subversion langagière dont la signification consiste surtout à montrer la crise profonde dans laquelle est engagée la représentation traditionnelle de la cité.

Le sens de la sophistique

Essayons de résumer notre vision des Sophistes, quitte à simplifier un peu trop et à gommer bien des nuances nécessaires. On peut voir dans la sophistique la *première* école de pensée qui, confrontée à cette nouveauté politique qu'est la démocratie athénienne, aborde de front le problème du fondement de cette démocratie (et, par là même, le problème plus général du fondement de toute société), en montrant la nécessité de se rallier à l'une ou l'autre de deux solutions, la transcendance ou l'autoréférence sociale : à moins que (c'est la grandeur et l'originalité de Gorgias) on aborde le problème sur le mode paradoxal. Tous les Sophistes, quelles que soient les divergences, importantes, qui les séparent les uns des autres, restent à l'intérieur des limites de ce problème et de cette épure. De ce point de vue, il y a bien une *problématique* homogène de la sophistique. Elle lui permet d'inventer des termes de traitement du problème qui survivront à la disparition des Sophistes. Ni Platon, ni Aristote, ni les penseurs européens de la Renaissance et des Temps modernes, ni nous-mêmes aujourd'hui ne pouvons faire abstraction de ces termes et raisonner comme si les Sophistes n'avaient pas existé. Ils ont poussé si loin leur effort, avec un tel souci d'aboutir à une pensée radicale, qu'ils ont délibérément tourné le dos à une *autre* invention intellectuelle décisive de leur époque, à savoir la ruse tragique avec la transcendance (abstraction faite de Gorgias, encore une fois). Sans doute cette ruse devenait-elle de moins en moins admissible du seul fait de la *durée* et de l'installation en profondeur de la démocratie athénienne, comme de sa crise ultérieure. Sans doute aussi, et par un paradoxe apparent, le temps de la sophistique et de la démocratie athénienne a-t-il été trop court pour que de nouvelles ruses avec la transcendance, telles que celles qui fleurissent à partir du XVI^{e} siècle européen, deviennent nécessaires ou possibles.

Ces remarques qui se veulent valables pour l'ensemble de la sophistique ne doivent pas cacher son impressionnante évolution interne. On peut, si l'on veut, distinguer trois grandes « époques »[194].

La première commence par un coup d'éclat : la sophistique s'installe dans une pratique de l'autoréférence sociale, sous sa forme la plus radicale et la plus intransigeante. Protagoras évacue totalement le problème de la transcendance et ne cherche aucun secours, ni du côté de l'instance divine, ni du côté de ce que la science et la philosophie de la nature, en train de se tailler alors leur domaine, peuvent lui offrir. Gorgias ruse avec la transcendance, mais présente une dimension autoréférentielle importante. Qu'est-ce qui a pu pousser les premiers Sophistes à s'engager de façon aussi totale dans la voie de l'autoréférence sociale ? Il a pu se produire, chez certains penseurs,

une insatisfaction d'ordre intellectuel et/ou spirituel, devant les insuffisances de l'explication par le sacré et le divin ou de l'explication par la science et la philosophie en gestation.

Le plus probable, en fait, est que les premiers Sophistes, à la différence des Tragiques et de la plupart des Sophistes qui suivent, se sont sentis en accord avec la démocratie athénienne alors en pleine gloire. Cette démocratie avait sans doute pour eux la force de l'*évidence,* évidence que cela existe, que cela est fort, que cela a sa raison d'être. Le propre d'évidences sociales, politiques, humaines de ce type est d'imposer leur vérité, sans qu'apparaisse le besoin de renforcer cette vérité par des étayages extérieurs. Le *démos* fait preuve de son efficacité politique, *et* Périclès, le chef de ce *démos,* démontre la sienne de son côté. Pour un temps, les deux choses vont ensemble et paraissent naturellement liées. Elles impressionnent sans doute des esprits qui, comme ceux des Sophistes, sont particulièrement ouverts à l'argument du savoir efficace. Un peu plus tard seulement, Athènes étant plongée dans la guerre avec Sparte et luttant pour sa survie avec de nouveaux chefs à la tête, Thucydide observera que l'efficacité du *démos* et l'efficacité du chef ne vont pas nécessairement de pair, que Périclès était un grand homme, mais était aussi le véritable monarque de la république athénienne[195], et que rien ne garantissait la perpétuation de cette rencontre contingente entre un homme de valeur et la machine démocratique. Mais peut-être fallait-il que Périclès mourût pour que cette dimension contingente devienne patente. Dans cette vision des choses, les premiers Sophistes ont été les contemporains d'une sorte d'état de grâce politique qui a été l'argument invisible mais décisif articulant toute leur pensée philosophique et politique. Ce qui va de soi n'a pas besoin d'être dit, mais n'en commande pas moins tout le reste. C'est un des cas de figure où l'autoréférence sociale peut s'installer, l'autre prenant place lorsque, à l'inverse, les choses vont très mal, en dépit ou à cause des transcendances disponibles. La démocratie athénienne à son apogée, on l'a vu, n'empêche pas que le pouvoir soit en fait dévolu à une classe politique élitiste, même si le *démos* a son mot à dire. Là aussi existe un équilibre auquel les premiers Sophistes, qu'il ne s'agit pas de confondre avec des fanatiques de la volonté du peuple, ont sans doute été sensibles. Le citoyen de base a une existence politique rudimentaire, mais l'essentiel du pouvoir doit revenir à des sages choisis en raison de leur surcompétence politique. Les premiers Sophistes se voient ouvrir, et ouvrent eux-mêmes, la perspective exaltante de la création d'une véritable école de formation de dirigeants, capable de prendre la relève d'une éducation politique jusque-là dispensée de bric et de broc, au sein des grandes familles, sur le tas de l'action politique, ou bien encore au cours des débats de

l'Assemblée du peuple ou des tribunaux, au théâtre…

Un peu plus tard sans doute, la relève sophistique, alors même que Protagoras ou Gorgias sont encore en pleine activité, tourne le dos à l'autoréférence sociale et part peut-être à la recherche d'une transcendance « laïque », fondée sur la nature et sur la science de la nature, ou à la recherche d'une nature plus ou moins mêlée de divin. Pourquoi et comment ce changement interne à la sophistique intervient-il ? Nous sommes ici à peu près totalement démunis d'éléments explicatifs. Faut-il incriminer des différences de tempérament individuel entre les Sophistes ? Imaginer un début de perte de confiance en soi de la *polis,* prenant racine dans les nuages qui s'amoncellent sur la démocratie athénienne ? Considérer plus simplement que Protagoras ou Gorgias font un peu figure de phénomènes et d'exceptions, sur un fond de curiosité philosophique et scientifique qui, depuis le début du VI^e^ siècle à Milet jusqu'à Anaxagore (le premier grand philosophe qui se fixe à Athènes) ou Démocrite, n'a cessé de croire en l'existence d'une réalité « naturelle » déchiffrable par l'homme ? Prodicos ou Hippias ne font-ils que se réinscrire dans une tradition que la première sophistique n'a fait que suspendre un instant ? On ne peut que conjecturer, sans espoir réel de pouvoir « expliquer » l'infléchissement de la sophistique. Prenons-le comme une possibilité et observons que, là encore, la sophistique innove, non en découvrant la curiosité de la nature qui existe depuis longtemps, mais en inventant une transcendance naturelle du social, c'est-à-dire en joignant la curiosité du moraliste et du « sociologue » à celle du « physicien ».

La troisième « période » sophistique s'analyse comme une semifaillite de cette transcendance naturelle, qui n'est pas, pour autant, un retour à la situation antérieure, comme si Protagoras ou Gorgias revenaient, après une éclipse. Toute l'atmosphère politique a basculé. Le grand chef est mort. La peste a ravagé Athènes. La guerre avec Sparte épuise la cité. L'expédition de Sicile est un désastre. Une peur diffuse gagne les Athéniens. Le peuple s'accroche plus que jamais à la religion populaire. Les cultes mystiques gagnent du terrain. C'est la grande période des procès pour impiété. Il y a des moments de panique, comme celui qui suit l'affaire de la mutilation des Hermès, affaire qui interrompt la carrière athénienne d'Alcibiade (et dans laquelle Critias est impliqué). De jeunes aristocrates jouent avec les nerfs du peuple en pratiquant la provocation antireligieuse et en s'agitant avec insolence. On a l'impression que se produit une sorte de rejet des intellectuels par l'opinion publique et la classe politique : Socrate, les Sophistes, les physiciens passent, aux yeux de beaucoup, pour des bavards inutiles et dangereux. Le ressort démocratique du petit peuple athénien paraît s'émousser. Le parti oligarchique, pour la

première fois depuis longtemps, envisage la possibilité de reprendre le pouvoir, et y parvient même à deux reprises, pour de brèves périodes. Bref, l'état de grâce est terminé.

Sa disparition porte un coup à la transcendance naturelle, mais interdit du même coup de retrouver la version « enchantée » de l'autoréférence qu'ont pu connaître Protagoras ou Gorgias. La *nature* l'emporte sur la loi humaine. Celle-ci a perdu son pouvoir explicatif et légitimateur et, en ce sens, il n'y a *pas* de retour à l'autoréférence, heureuse ou malheureuse. Le seul sens que revêt désormais la loi humaine est de se mettre en travers de la nature, pour le meilleur ou pour le pire. Le vieux débat sur les rapports entre la nature et la loi connaît un nouvel épisode ; avec Protagoras et Gorgias, nous avions une nature plus ou moins évanescente, une loi humaine toute-puissante qui n'a même pas à se préoccuper de se donner une légitimité naturelle ; avec Prodicos et Hippias, la loi humaine est censée pouvoir s'appuyer sur la nature, dans une conformité que permet la connaissance des lois de la nature ; désormais, la nature se dresse contre la loi, et la loi contre la nature. Mais, pour les derniers Sophistes, le conflit ne vient pas de ce que la loi tournerait le dos à une science de la nature qui pourrait constituer le point fixe de la construction sociale, notamment sous la forme d'une science du politique. Il semble que, pour les derniers Sophistes, à cheval sur le ve et le IVe siècle, *ni* la nature, *ni* la société ne peuvent être au principe d'une science quelconque[196]. En fait, les ressemblances formelles entre Prodicos et Hippias, d'un côté, Antiphon et Thrasymaque, de l'autre, quant au référent naturel ne doivent pas cacher que la nature, pour Thrasymaque par exemple, n'a plus le rôle de caution scientifique et morale qu'elle avait chez Hippias, et sans doute encore chez Antiphon.

La difficulté qu'il y a, à la fin du siècle, de garder une certaine cohérence dans ce débat sur la *physis* et le *nomos,* et le découragement qui en découle peuvent être illustrés par l'œuvre d'un Sophiste anonyme du temps (qui n'est pas l'Anonyme de Jamblique), auteur d'un traité *Sur les lois*[197]. L'auteur a beaucoup de mal à décider si le fondement des lois est à chercher dans le dieu, dans la nature ou dans le contrat social. Dans son embarras, il retient les trois fondements, avec un éclectisme caractéristique des fruits secs de fin d'inspiration (tout au plus paraît-il songer, à certains moments, à une fusion du dieu et de la nature, dans une nature divinisée). Mais, comme le *nomos* et la *physis* ne vont pas très bien ensemble, son embarras augmente et débouche sur une aporie : choisir et ne pas choisir entre les fondements. Il s'en tire en distinguant une sorte de *physis* de qualité inférieure (les pulsions humaines) et une *physis* de qualité supérieure qui provient de ce qu'il y a de divin dans la nature. Et il « suppose » qu'en certaines circonstances le contrat social peut s'appuyer sur la

bonne nature pour juguler la mauvaise. Il est curieux qu'Untersteiner n'ait pas observé que ce scénario ressemble beaucoup à celui d'Hippias, la différence étant que le sophiste anonyme injecte de manière forcée de l'ordre dans le monde, en supposant l'accord entre la loi humaine et la partie « noble » de la nature, tandis qu'Hippias ne recourt pas, sur ce plan, au *wishful thinking* (il le remplace, on l'a vu, par un mécanisme autocorrecteur où la nature punit la nature).

Dans l'ensemble, les derniers Sophistes – ainsi que d'autres penseurs qui ne sont pas considérés comme tels – sortent des limites de l'épure qui oppose transcendance et autoréférence, refusent d'avoir à choisir entre l'une et l'autre, sans chercher non plus à ruser avec l'une *et* avec l'autre, parce que au fond ils ne se préoccupent plus de chercher le sens dernier des choses, et que l'autoréférence comme la transcendance est une recherche du sens. On a eu la ruse tragique avec le sens ; on a eu une recherche sophistique du sens ; on a maintenant une sorte de refus sophistique du sens qui redevient peut-être, d'une certaine manière, tragique. Les derniers Sophistes, comme certains disciples de Socrate d'ailleurs, sont à l'origine de courants comme les Sceptiques et les Cyniques qui vont s'installer dans le refus du sens. Ceci étant, il faut faire attention quand on évoque la pensée sophistique à son dernier stade, notamment sous sa forme « terroriste » que l'on peut considérer comme une variante du refus du sens. On peut, avec Jacqueline de Romilly, émettre quelques réserves sur l'attribution aux Sophistes, par Platon, d'une doctrine de terrorisme politique. L'attitude de Platon, sur ce point, est assez équivoque. Il se garde bien d'imputer un quelconque terrorisme aux grands Sophistes, Protagoras, Gorgias, Prodicos ou Hippias. Il évoque Thrasymaque, un second couteau. Mais s'agit-il vraiment de la *personne* de Thrasymaque, ou bien de l'image que se fait l'opinion publique du temps de certaines thèses sophistiques, de la *déformation* qu'elle leur fait subir ? De ce point de vue, l'invention de Calliclès par Platon, Calliclès qui n'est pas un penseur mais un activiste, fonctionne un peu comme un clin d'œil. On dirait que Platon cherche à faire endosser aux Sophistes, mais sans les accuser formellement, certaines thèses d'une vulgate politique qui ne vient pas d'eux directement, mais de la « lecture » des Sophistes par une partie du personnel politique fascinée par le terrorisme politique et le coup de force. J. de Romilly cite un texte de l'Anonyme de Jamblique qui dénonce l'ambition et qualifie la désobéissance aux lois de lâcheté. L'Anonyme semble s'en prendre à quelqu'un, mais on ne sait qui. On ne peut pas exclure que le Sophiste s'attache à mettre en garde les gens contre la déformation et l'utilisation abusive de la pensée sophistique. On dirait que l'invention de Calliclès correspond au besoin de combler un *vide* de l'échiquier théorique. Il est en tout cas remarquable et peut-être

hautement significatif que le Ve siècle ne permette d'identifier ni grand auteur démocratique (à moins de considérer Protagoras comme tel), ni grand auteur « nihiliste » ou « terroriste » : c'est un peu comme si, au fracas de ces deux grands choix, qui ont été des choix politiques *réels* du ve siècle, répondait un énorme *silence* de la pensée grecque. L'« invention » de Calliclès correspond à la réalité de l'époque, comme si la figurine de Platon exprimait ce qu'il y a de plus vrai dans la quotidienneté.

Vers la fin du ve siècle, tout ce qui reste de la nature, aux yeux des derniers Sophistes, c'est ce que l'on pourrait appeler un ensemble de pulsions humaines, une sorte de « ça » que les uns croient tourné vers la violence et les autres vers l'égalité et la paix entre les hommes, mais dont il est sûr, en tout cas, qu'il ne débouche pas sur la société athénienne : pour les amateurs de violence comme pour les amateurs de paix sociale et d'élargissement de la société humaine aux Barbares, aux femmes, aux esclaves peut-être, cette société est une société *contre nature*. L'autoréférence sociale ne se joue plus que sur le mode du désenchantement. Une partie des Sophistes verse dans le nihilisme politique et l'apologie de la force, à moins qu'il ne s'agisse de se réfugier dans la rhétorique, l'art du beau langage et, à la limite, un carriérisme qui masque son vide philosophique des oripeaux du charlatan. Une autre partie, sans doute moins fournie, poursuit peut-être le rêve d'une sorte de fraternité humaine. Mais tous ces gens, qui diffèrent tant entre eux, se ressemblent sur un point : ils prennent tous leurs distances vis-à-vis du social, ne raisonnent plus en termes de restructuration collective, et se détournent de la cité pour se rabattre sur l'*individu,* comme le fait d'ailleurs Socrate de son côté, à sa manière. Un individu qui n'est même pas, y compris chez Socrate semble-t-il, celui que Dupréel reproche à Protagoras d'avoir oublié, c'est-à-dire cet être assoiffé d'absolu et de certitude qui se fait lui-même transcendance à défaut d'en avoir une sous la main. L'individu athénien de la fin du ve siècle n'est pas un juge de dernier ressort capable de croire à sa propre transcendance : tout au plus un ersatz de transcendance. La dernière période sophistique comporte de nombreux éléments de ce que j'ai appelé ailleurs le vide social, dont nous avons ici une image, si l'on peut dire, en creux : celle d'une période où ni la transcendance ni l'autoréférence sociale ne peuvent fonctionner avec un minimum de plausibilité.

L'invention de l'histoire

Aux côtés des Tragiques et des Sophistes, il faut faire une place à Hérodote et à Thucydide qui, au Ve siècle, inventent l'histoire, c'est-à-

dire une autre manière, à l'époque complètement nouvelle, d'aborder quelques-unes des questions qui agitent les Tragiques, les Sophistes, et les Grecs en général. Leur coup de génie a été de comprendre et de prouver que, de l'activité mineure consistant à faire des listes de rois ou des généalogies de familles d'une sécheresse parfois adoucie d'anecdotes, on pouvait faire un genre majeur capable de produire du *sens*. Comme les Tragiques et comme les Sophistes, Hérodote et Thucydide donnent la première place au problème *politique,* c'est-à-dire à la question de savoir comment les hommes se gouvernent, et ce qui en découle. Comme eux, ils s'installent dans la tension entre une explication de la vie des hommes par la transcendance et une explication par l'immanence et l'autoréférence. De toute évidence, la lecture la plus superficielle de leur œuvre montre que, de ce point de vue, Hérodote tire nettement du côté des Tragiques, et Thucydide du côté des Sophistes les plus réfractaires à la transcendance (même si la vision tragique des choses joue aussi un rôle important chez Thucydide) : leur commune curiosité, l'histoire, ne les conduit nullement à adopter une vision du monde unique, ni une vision qui ouvrirait une sorte de troisième voie, à côté de celle ouverte par les Tragiques et de celle ouverte par les Sophistes. Faut-il, dès lors, voir en Hérodote et Thucydide des « disciples » empruntant leurs idées aux Tragiques et aux Sophistes et dont il ne convient de faire mention que parce qu'ils appliquent ces idées à un domaine neuf ?

Ce serait, je crois, se méprendre sur leur importance. Hérodote et Thucydide introduisent dans le pot intellectuel commun des « nuances » dont certaines valent la peine d'être considérées. Mais surtout, par-delà ce qu'on fait dire à l'histoire, il y a *l'histoire* elle-même dont la présence « muette » (c'est-à-dire considérée ici indépendamment du sens que l'on prête à l'histoire) pèse d'un poids très lourd. C'est un peu comme si la parole des philosophes et des Tragiques abordait une « réalité » qui a cessé d'être médiatisée. Par exemple, l'histoire de Mélos présente certains éléments d'une tragédie qui concerne non seulement les Méliens, mais les Athéniens aussi. Au moment où la tragédie est en train de mourir comme genre « littéraire », Thucydide en incorpore des traits à sa vision de l'histoire, comme si le tragique émigrait au lieu de disparaître.

Ce que nous croyons comprendre des Tragiques ou des Sophistes passe par le filtre des événements rapportés par Hérodote et Thucydide. Il y a là un chassé-croisé dans lequel les historiens du ve siècle veulent faire dire son sens à l'événement, mais où aussi l'événement, dans sa « factualité » pure, produit à nos yeux du sens qui vient éclairer ce que disent les Tragiques ou les Sophistes. L'histoire apporte les êtres de chair et les faits crus qui nous permettent de nous représenter (re-présenter) de manière plus

concrète ce que nous habillons de nos mots modernes et abstraits : politique, démocratie, transcendance, autoréférence… Nous avons *besoin* du Périclès ou du Cléon historiques de Thucydide – même si l'on discute le portrait qu'il en donne-, pour nous faire une idée de ce dont parlaient les Sophistes ou Platon quand ils évoquaient l'« opinion droite ». Au surplus, même pour les Grecs contemporains d'Hérodote et de Thucydide, le simple fait d'innover en accordant une telle importance aux faits et gestes des hommes et aux rapports entre ces faits et gestes a peut-être eu un effet de révélation considérable : quand des milliers de pages s'écrivent et se disent sur la geste des hommes, il est difficile d'imaginer que n'en soit pas influencée, peut-être de manière radicale, la vision du monde grec cultivé et, en particulier, sa tendance à s'expliquer les choses plutôt par les dieux ou plutôt par les hommes réels de sociétés réelles sur lesquels l'historien attire désormais son attention. En d'autres termes, l'histoire grecque du ve siècle, par-delà les messages plus ou moins explicites qu'elle délivre sur son propre sens, diffuse un méta-message qui est : ce que je vous raconte, qui est, et ne peut être, de toute nécessité, que d'ordre profane pour l'essentiel, est *important* parce que je le raconte, tout autant que je le raconte parce que c'est important. De la sorte, l'histoire focalise l'attention sur le monde des hommes et de leur société. Du simple fait qu'elle est inventée et qu'elle existe désormais, elle devient un agent puissant, même quand elle est « muette » sur ce point, même lorsqu'elle affiche une conviction opposée, de l'autoréférence sociale.

L'histoire, métaphore de la tragédie ?

Hérodote a quelques années de moins que Sophocle et est à peu près l'exact contemporain, pour la naissance comme pour la mort, de Protagoras, par exemple. On ne sait pas avec précision à quel moment il écrivit son *Enquête*. Son écriture paraît en gros contemporaine de celle de Protagoras, de celle d'un certain nombre de tragédies, ainsi que de la période la plus glorieuse de la démocratie athénienne.

Il y a beaucoup de points communs entre Hérodote et les Tragiques. D'abord, il y a le thème qui revient de façon récurrente dans son œuvre – comme dans celle de Thucydide d'ailleurs, et cela vaut la peine d'être noté, car c'est l'un des rares points où existe une sorte d'unanimité de la pensée grecque – et qui porte sur l'incertitude principielle dont est entachée l'action humaine. Il y a l'intervention des dieux dans les affaires humaines, sur laquelle Hérodote entretient une équivoque savante. Il arrive aussi que chez Hérodote, comme chez les Tragiques, les choses relèvent *à la fois* d'une « causalité » divine et

humaine, ou que les deux explications soient proposées sans qu'Hérodote tranche. Hérodote, plus que les Tragiques encore, a recours avec délectation aux rêves envoyés aux hommes par les dieux, aux présages, aux augures, aux oracles : les exemples seraient ici à citer par dizaines. Il a une prédilection particulière pour les oracles-pièges, dont l'obscurité et l'ambiguïté voulues précipitent les hommes dans les désastres. Artifice d'auteur, croyance sincère en une perversité divine ? En tout cas, Hérodote ne manque pas d'évoquer des exemples de manipulation humaine des présages et oracles « divins ».

Hérodote, comme parfois les Tragiques aussi, avance à la fois l'idée qu'il y a une contingence (ici, historique) de l'action humaine et l'idée qu'elle est soumise à une sorte de Destin ou de Fatalité : ni les hommes ni même les dieux ne peuvent échapper à ce Destin. Le tragique d'Hérodote réside fondamentalement dans le fait qu'il se représente la situation humaine comme le siège d'une incompatibilité majeure entre la réalité et sa représentation, l'intention et le résultat.

Enfin, d'autres thèmes de prédilection des Tragiques ne sont pas absents chez Hérodote, même si, manifestement, ils n'y jouent pas tous le même rôle central que chez les premiers, par exemple le thème de la « malédiction lignagère », l'inquiétante présence féminine, la vengeance qui, surtout familiale chez les Tragiques, fait parfois presque fonction de moteur de l'histoire chez Hérodote.

Les points qui rapprochent les Tragiques et Hérodote sont si nombreux et si forts qu'il a été possible de soutenir (c'est le cas de François Châtelet, par exemple) que, si l'histoire se déroule, selon Hérodote, en suivant une « loi » ou une sorte de schéma, cette loi et ce schéma obéissent à une logique tragique. La philosophie de l'histoire d'Hérodote apparaît alors comme une sorte de métaphore tragique, comme, en parallèle, on peut voir dans la tragédie une métaphore de l'histoire grecque.

Il y a bien de la vraisemblance dans cette représentation tragique du message d'Hérodote. Pendant longtemps, il semble qu'Hérodote nous promène de récit en récit, de pays en pays, accumulant à plaisir les personnages centraux ou secondaires, les faits importants et les anecdotes aussi pittoresques qu'insignifiantes, les voyages les plus vertigineux dans le temps et dans l'espace. On a l'impression d'une formidable explosion de curiosité dont on ne voit pas où elle veut en venir. Puis, petit à petit, il semble que les choses se nouent, que la curiosité se discipline et se resserre. C'est peut-être avec le personnage de Crésus que se noue l'« intrigue » principale et qu'apparaît le thème majeur qui va bientôt prédominer. Crésus est à la fois le descendant d'une lignée maudite et un monarque atteint de démesure. Il est aussi le *premier* Barbare qui porte l'attaque contre les Grecs (les villes ioniennes), en tout cas de manière systématique. Dans sa démesure, il

s'attaque au Grand Roi et se fait détruire. Mais le Grand Roi est, pour ainsi dire, atteint de la démesure de celui qu'il a vaincu, souillé par elle. On se dirige vers le geste à partir duquel tout va se nouer, c'est-à-dire la reprise, à une beaucoup plus vaste échelle, de la tentative de destruction du monde grec par les Barbares.

Ce n'est sans doute pas par hasard si, chez Hérodote, quand l'attaque la plus rude contre le monde grec est imminente (l'invasion menée par Xerxès), se dessine toute une *mise en scène* de la décision d'attaquer qui est quasiment une anthologie de trucs du théâtre tragique, à travers le long récit de ce qui se passe entre Xerxès et son oncle Artabane.

A un moment de son récit, Hérodote nous inflige une véritable *indigestion* de songes, prodiges, présages, alors qu'il en est beaucoup plus économe à d'autres moments. Cette irruption de surréalité remplit chez Hérodote une fonction bien précise : persuader le lecteur ou l'auditeur qu'on se trouve à un tournant *dramatique* de l'histoire de la Perse et de la Grèce, et, pour obtenir cet effet de persuasion, utiliser les techniques *dramatiques* de l'époque. C'est une question de forme et de technique, et c'est aussi une question de fond. Le moment est dramatique, non seulement parce qu'on devine que le sort de tout le monde alors connu est en jeu et peut-être en train de basculer, mais aussi parce que la grande leçon de la valse-hésitation devant la décision à prendre décrite par Hérodote est que, quelle qu'elle soit, elle reste en quelque manière arbitraire, sans que les hommes puissent jamais être sûrs d'agir en toute connaissance de cause et de ne pas être agis par autre chose qu'eux-mêmes. C'est là qu'Hérodote se montre vraiment tragique, dans la forme comme sur le fond. Après quoi, la décision prise et mise à exécution, la tragédie de la guerre peut être menée jusqu'à son terme en ne mettant plus en jeu, pour l'essentiel, que des hommes avec leurs conduites et leurs moyens d'hommes. Le mot de « terme », d'ailleurs, à strictement parler, est impropre : les Grecs gagnent à la fin, mais, comme dans beaucoup de tragédies, le film tragique de la vengeance et de la démesure peut reprendre plus tard et ailleurs, par exemple chez les Grecs eux-mêmes. Entre *l'Enquête* d'Hérodote et *les Perses* d'Eschyle, il y a plus qu'une vague parenté du temps. On dirait, à certains moments, qu'Hérodote reprend très délibérément le thème eschylien en le traitant sur le registre qu'il vient d'inventer, celui de l'histoire « véritable » d'hommes « véritables »[198].

Ce en quoi Hérodote se rapproche plus du tempérament tragique que ne le fera Thucydide se retrouve dans la manière délibérée dont, à la différence de Thucydide, il laisse la porte ouverte aux interprétations contradictoires, polysémiques, des histoires ambivalentes qu'il raconte. Hérodote entretient systématiquement le

doute, par exemple en faisant dire le sens des événements à un menteur avéré (on a vu le rôle joué par ce « truc » dans *Philoctète)*. Ce n'est sans doute pas trop solliciter la pensée d'Hérodote que de lui faire dire que l'action humaine *est* paradoxale[199], et la manière dont il la décrit rappelle beaucoup, à certains moments, le Gorgias de l'*Éloge d'Hélène.* Elle est une combinaison indécomposable et paradoxale de déterminismes externes à l'homme qui agit et de ce qu'il faut bien appeler son « libre arbitre ». L'opposition que nous avons l'habitude de faire entre les deux « explications », le choix qu'elles impliquent pour nous, n'ont pas de sens pour Hérodote. Xerxès, par exemple, qui agit suivant ses désirs et ses pulsions, paraît « libre ». Mais quand on est, comme lui, l'héritier d'une longue tradition de rois orientaux accoutumés à céder à leurs impulsions, cette « liberté » devient habitude et *nécessité.* Le petit jeu de visions nocturnes infligées à Xerxès et Artabane illustre cette idée qu'il existe un point où la volonté libre et la détermination externe se rejoignent, l'une passant par l'autre. Ainsi Gygès, à un moment donné, doit « choisir » : ou bien assassiner son maître, ou bien mourir lui-même. Il « choisit » de tuer son maître et, en ce sens, il y a bien volonté libre, responsabilité de Gygès qui lui est rappelée par l'oracle delphique. Mais, dit Hérodote, le choix entre vivre et mourir n'est pas un véritable choix, c'est en fait une décision forcée qui ne laisse aucun doute sur le terme que va adopter l'individu concerné. Le véritable choix, la véritable liberté eût consisté à pouvoir échapper au choix entre la vie et la mort et à l'aporie qu'il entraîne pour Gygès. C'est le fait de ne pas pouvoir « dépasser » une situation paradoxale qui explique qu'on ne puisse séparer le choix volontaire de la détermination externe dans l'action humaine.

La réalité politique, derrière la métaphore

Il ne faut pas pour autant faire de la philosophie de l'histoire d'Hérodote une simple transposition de la philosophie tragique (si l'on peut s'exprimer ainsi) à l'histoire. Il est clair qu'Hérodote *n'est pas* un tempérament tragique, ou, plus exactement, que ce qu'il a de tragique ne le définit pas tout entier, ni même, sans doute, dans ce que sa personnalité laisse apparaître de plus frappant. Il est possible, sans forcer trop le trait sans doute, de tirer une philosophie de l'histoire de *l'Enquête,* et même une vision tragique de cette philosophie. Mais je reste persuadé qu'Hérodote *ne peut pas* être réduit à la stature d'un penseur tout entier tendu vers l'accouchement de sa philosophie. Entre elle et lui subsiste une distance qu'il faut essayer maintenant de prendre en compte et qui fait que la philosophie qu'on lui prête reste

bien la philosophie qu'on lui prête, quoi qu'on en ait.

Ce n'est pas que, en procédant ainsi, on fasse nécessairement dire à Hérodote plus ou autre chose qu'il ne dit : c'est simplement que, pour lui, l'accouchement d'une philosophie n'était sans doute pas la priorité des priorités. Hérodote est avant tout, presque « existentiellement », un homme qui, de toute évidence, prend un plaisir extrême à raconter des histoires, *toutes* sortes d'histoires. Il fonctionne à peu près comme un journaliste moderne, à la fois grand reporter et, au besoin, éditorialiste. Jacqueline de Romilly l'a rappelé, le mot *historiè* qu'Hérodote a choisi pour son œuvre ne signifie pas « histoire », à l'origine, mais « enquête », désignant tout ce qu'un témoin peut rapporter de ce qu'il a vu lui-même ou entendu dire : c'est l'exact équivalent d'un reportage. Ce que se font les Grecs et les Perses le passionne, mais tout autant une histoire de ménage qui sort un peu de l'ordinaire, les sources du Nil, le crocodile, l'hippopotame, les vêtements, les armes, les coiffures, les tatouages, les langues parlées, la médecine, les minéraux, les rites religieux, les mœurs de telle ou telle peuplade… Il est le père de l'histoire, mais tout autant, on le sait, de la géographie ou de l'ethnologie pour ne citer que quelques-uns des points où il investit sa curiosité.

Mais le simple fait d'aimer à raconter les histoires des hommes crée presque involontairement une atmosphère où *ce sont* les histoires des hommes qui, à la fin des fins, prennent le pas sur tout le reste : ce qui est important, c'est ce que les hommes font, disent, pensent, mangent, mettent sur leur dos. De ce « narcissisme » anthropologique à l'autoréférence pleinement assumée, la distance n'est pas impensable à franchir et, de ce point de vue, Hérodote en est plus proche que les Tragiques.

Il y a un second point sur lequel Hérodote commence à dépasser les Tragiques. C'est précisément lorsque, reprenant une partie du schéma et de la démarche tragiques, il les *politise,* beaucoup plus nettement que n'ont osé le faire les Tragiques.

Le problème politique, on l'a vu, est loin d'être absent de la tragédie, mais les Tragiques réalisent la performance d'imposer sa présence lancinante en ne l'évoquant qu'à mots couverts. La dimension politique n'est au reste qu'une dimension parmi d'autres du héros tragique qui se définit aussi par son rapport au sacré, à la morale, à la famille, etc. Chez Hérodote, au contraire, le moteur de l'histoire, y compris dans l'éventuel aspect tragique qu'elle revêt, devient ouvertement, et de manière beaucoup plus centrale, de nature politique. L'histoire est faite d'un conflit central entre ce qu'on peut appeler, par un anachronisme calculé, le despotisme asiatique incarné par la Perse et le régime de la loi et de la liberté incarné par la démocratie grecque. Chez Hérodote, le héros tragique, si l'on peut

dire, est avant tout le Grand Roi, et c'est ce qu'il incarne et met en branle qui donne à l'histoire ce qu'elle peut avoir de tragique.

De ce point de vue, il faut donner toute son importance à une autre *mise en scène* d'Hérodote : la discussion entre sept comploteurs perses, dont Darius, le futur souverain, pour savoir quel est le meilleur régime qui convient à la Perse, monarchie, oligarchie ou démocratie.

Il est difficile d'imaginer qu'une discussion politique de ce type, dans les termes rapportés par Hérodote, ait pris place entre des Perses, ne serait-ce qu'en raison de la date des événements (Darius monte sur le trône en 521). On peut imaginer que les comploteurs aient pu, à la rigueur, hésiter entre une formule de monarchie personnelle et absolue et une formule donnant la réalité du pouvoir à un cercle de dignitaires et d'aristocrates. Mais on ne voit pas ces Perses discuter entre eux de la démocratie.

En dépit de ce caractère incroyable, Hérodote tient à nous préciser qu'il va rapporter « des discours auxquels certains des Grecs refuseront peut-être d'ajouter foi, mais qui furent bel et bien prononcés[200] ». Si Hérodote nous fait ce conte et s'il veut nous faire croire à sa réalité, c'est pour deux raisons essentiellement (outre une possible inspiration d'Hérodote par Protagoras, inspiration à laquelle croit Untersteiner). D'abord et surtout, il s'agit de mettre en scène la nature *politique* d'un des acteurs principaux du drame historique qu'il va raconter. Après le prélude de l'attaque de Crésus contre les cités grecques d'Ionie, c'est Darius qui, le premier, va déclencher une offensive de grande envergure contre la Grèce. Darius, et la Perse avec lui, c'est la monarchie, la tyrannie, le pouvoir personnel au-dessus de toute loi. L'homme qui va déclencher l'offensive contre la Grèce est le même que celui qui confirme le choix, par la Perse, d'un régime qui est l'antithèse, sur tous les plans, de la « liberté grecque ». Voilà ce qu'est chargée de nous faire comprendre la mise en scène d'Hérodote. En outre – et c'est un point sur lequel il faudra revenir – , en décrivant l'hésitation des conjurés entre plusieurs régimes ainsi qu'un choix final qui s'effectue sur la base d'un échange d'arguments *purement* politiques entre les conjurés, Hérodote nous suggère que ce choix n'avait rien de *fatal,* qu'un autre choix était *possible* et imaginable, bref qu'il y a une *contingence* fondamentale de l'histoire. L'inévitable pouvait être évité.

Par la suite, tout au long de son œuvre, Hérodote, par petites touches successives, va nous préciser ce qui est en question : la nature des deux régimes politiques qui s'affrontent, la raison pour laquelle il devient inévitable qu'ils s'affrontent à partir du moment où ils existent, l'un et l'autre, et la raison de la victoire de l'un sur l'autre. Ce qui est décrit, c'est le combat de la tyrannie contre la loi et la liberté, et, par exemple, il y a alliance naturelle entre la Perse, le régime

tyrannique et la version grecque de ce régime, les tyrans des villes ioniennes.

En quoi exactement consiste la tyrannie perse ? Fondamentalement, dans l'absence de tout frein à l'action et au caprice du tyran. C'est donc un régime qui donne libre cours à la *vengeance,* et la vengeance est finalement le ressort principal qui anime le Grand Roi ainsi que, à l'occasion, ses dignitaires. Hérodote transfère ainsi à un régime politique ce qui, chez les Tragiques, relevait de la logique du *génos* quand ce n'était pas de la loi divine. Et il n'existe aucune sanction qui puisse surgir de l'intérieur de la tyrannie et s'opposer aux agissements, quels qu'ils soient, du tyran. C'est ce qu'Hérodote fait dire à Artémise, développant des propos qu'Eschyle prêtait à la reine Atossa : si le tyran perd, c'est la faute des exécutants s'il gagne, tout le mérite revient à lui seul. Eschyle prêtait à Étéocle, chef d'une cité où le peuple a peut-être déjà son mot à dire, le propos *exactement* inverse : si le chef perd, tout est de sa faute seule ; s'il gagne, personne ne songe à lui en attribuer le mérite. Hérodote ne souligne pas lui-même le contraste. Mais, à un peuple gavé de message tragique, la leçon devait apparaître clairement : seule la voix populaire protège la communauté du danger que représente l'impunité du chef. Enfin, *last but not least,* le régime perse porte en lui la guerre et l'impérialisme comme la nuée porte l'orage. Le Grand Roi *n'a pas le choix.* C'est ce que dit Xerxès à Artabane dans la discussion à laquelle j'ai déjà fait allusion plus haut[201].

On m'agresse et on m'humilie, je me venge, dit Xerxès, mon honneur l'exige. De toute façon, il vient un moment où la question n'est même plus là et où l'on n'a plus que le choix entre être avalé ou avaler. On en est là avec les Athéniens. Voilà pourquoi il est inévitable que les deux systèmes en viennent aux mains.

J'attache une importance exceptionnelle à ce discours qu'Hérodote prête à Xerxès. J'y vois la *première* apparition, dans la pensée grecque, d'une réflexion sur *l'impérialisme,* et sur le fait que cet impérialisme fonctionne comme ce que nous appellerions aujourd'hui un feed-back positif où l'agression nourrit l'agression, l'agressé ne pouvant que devenir agressif dès qu'il en a les moyens, et même avant de les avoir. Chez Hérodote, cet impérialisme – transposition politique du mécanisme tribal de la vengeance, laquelle garde d'ailleurs toute sa virulence psychologique – a une coloration nettement perse. Xerxès a beau se dire l'agressé à cause de l'affaire de Sardes, Hérodote pourrait lui rétorquer que tout a commencé bien avant, quand Crésus s'en est pris aux villes ioniennes (d'où l'importance de l'épisode Crésus dans le schéma d'Hérodote). Pour Hérodote, le feed-back positif s'amorce quand le despote oriental s'attaque à la liberté grecque, c'est-à-dire quand les deux régimes politiques, en Ionie, voient disparaître le *no*

man's land qui les sépare et perdent le matelas protecteur d'un vide interstitiel. Ce que suggère Hérodote, c'est qu'il n'y a aucune raison pour que la « liberté grecque » soit par nature agressive, alors qu'au contraire la liberté sans frein du despote et la soif de vengeance qui l'anime devant tout affront réel ou simulé expliquent parfaitement pourquoi le heurt des deux régimes devient inévitable. Car Hérodote ne le dit pas, mais, mis au pied du mur, il faudrait bien qu'il donne raison à Xerxès : s'il est vrai qu'à un moment donné, quel que soit le premier coupable de l'agression, la question, pour les Perses comme pour les Grecs, est de détruire ou d'être détruit, il est inévitable que la liberté grecque oppose son agression à l'agression perse. En d'autres termes, l'impérialisme est *contagieux*. Voilà pourquoi sa découverte par Hérodote est importante. Ce qui, chez lui, peut encore apparaître comme le choc entre deux régimes dont l'un est impérialiste par nature et l'autre ne l'est peut-être pas sera repris par Thucydide, mais au prix d'un bouleversement total des données du problème. Pour Thucydide, l'impérialisme n'est aucunement une spécialité perse et constitue la raison d'être même de la démocratie athénienne, comme sans doute, d'ailleurs, de toute cité-État grecque, démocratique, oligarchique ou tyrannique. L'écriture d'Hérodote est à peu près contemporaine de celle de Protagoras et de Gorgias, c'est-à-dire du moment où l'observateur moyen peut encore croire que l'isonomie et la démocratie constituent la solution du problème, et fermer les yeux sur ce que la lucidité de Thucydide ne lui permettra plus de se cacher et de cacher. Mais le point sur lequel je souhaitais attirer l'attention est le fait que, contrairement à ce que l'on a tendance à penser quelquefois, ce n'est pas Thucydide qui a découvert le mécanisme de l'impérialisme – même s'il prend chez lui un relief saisissant et repose sur une analyse politique différente – , mais bien Hérodote.

Il ne reste à Hérodote, pour boucler son schéma, qu'à montrer pourquoi et comment les Grecs ont pu l'emporter sur la formidable armée perse (qu'il chiffre, au-delà de la réalité, semble-t-il, à des millions de combattants). La raison en est fondamentalement politique : la valeur militaire se dilate avec la liberté et la démocratie, disparaît avec la tyrannie[202]. C'est ce que dit l'ancien roi de Sparte, Démarate, à Xerxès[203] : quand on n'obéit qu'à la loi et quand on se bat tous ensemble pour la même cause, on est bien plus fort que quand on marche sous le fouet. Ce qui fait bien rire Xerxès qui ne comprend pas comment un homme pourrait vouloir se battre, si rien ne l'y contraignait.

Il apparaît donc qu'Hérodote, tout en reprenant des pans entiers de la sensibilité tragique (en particulier son ambiguïté principielle, sa ruse permanente avec la transcendance et l'immanence), et en proposant ainsi un schéma qui peut passer pour une simple

transposition à l'histoire profane du sacré tragique, opère en fait une subversion interne du schéma tragique, subversion intimement liée à la *politisation* de ce schéma. On peut tenter, de ce point de vue, une épreuve décisive ; si l'on ôte du schéma tragique le jeu pervers de la superposition et de la surdétermination du divin et de l'humain, la métaphorique généralisée qui va du plus individuel et personnel au plus cosmique, la présence lancinante du *génos* en toute cité et en tout être humain, il ne reste à peu près rien. Privons maintenant Hérodote de ses présages, oracles, songes et autres destins divins ; évitons à Crésus d'avoir à payer pour les fautes de son quatrième ancêtre ; n'exigeons plus que la misérable astuce déployée par Darius pour doubler ses copains s'accompagne d'éclairs et de tonnerres divins, etc. Bref, *réduisons* Hérodote à être « seulement » un historien, le premier soucieux de donner un sens à l'histoire à partir d'une explication de type politique. Que reste-t-il ? Il reste cette explication, précisément, celle qui oppose un monde de la liberté et de la loi à un monde de l'arbitraire tyrannique.

Seulement, il faut bien prendre conscience de ce que ce « reste » signifie : il signifie une *contingence* et une *liberté* fondamentales de l'histoire. Il n'existe *aucune* nécessité qui impose aux Athéniens d'inventer la démocratie, aux villes ioniennes de chasser ou de garder leurs tyrans, aux conjurés groupés autour de Darius d'opter pour la monarchie plutôt que pour la démocratie ou l'oligarchie. Ces tyrans qui ne veulent plus l'être et le demeurent malgré eux, ces Samiens qui ne veulent pas de la liberté, ce Xerxès qui pleure et qui rit à la fois témoignent d'une sorte de fantaisie de l'histoire, mais une fantaisie *humaine* très différente de la fantaisie divine qu'on voit à l'œuvre chez les Tragiques. Quand certains choix sont effectués, alors réapparaît quelque chose de l'ordre de la nécessité ou de la destinée humaines. Mais ces choix sont des choix humains, et cette nécessité est une nécessité humaine, toute profane. De sorte qu'en dépit des apparences, en dépit même peut-être des convictions sincères d'Hérodote, le schéma politique qu'il invente, avec sa liberté et sa contingence, ouvre le chemin à un type d'explication qui ne sort pas du politique, du social ou de l'humain pour tenter de comprendre le politique, le social ou l'humain, c'est-à-dire à un type d'explication relevant de la grande famille autoréférentielle. A peu près en même temps que les pères fondateurs de la sophistique, Hérodote découvre, presque à son corps défendant, l'autoréférence, sur des bases très différentes de celles qui ont conduit Protagoras ou Gorgias à briser la conspiration du silence qui a longtemps entouré la démocratie athénienne.

Je ne cherche pas ici à découper Hérodote en morceaux, à vouloir à tout prix découvrir ce qu'il a « vraiment » dit ou pensé. Prenons-le en son entier, *in fine,* avec ses oracles, ses dieux, son Destin, ses

équivoques, bref tout ce qui incline à voir en lui un Tragique historien, ou un historien tragique. Mais, justement, puisqu'on le prend en entier, n'oublions pas ce qu'il a de plus et d'autre que les Tragiques et qui fait que, sur un certain plan, il est beaucoup plus proche de Thucydide qu'il me semble au premier abord, et commence à s'abstraire de l'obsession tragique de la transcendance.

Thucydide tend un miroir aux Athéniens

Thucydide, né vers 465-460, mort entre 399 et 396, est nettement plus jeune qu'Hérodote. Le problème de savoir à quelle époque précise il a composé son œuvre est à peu près insoluble. Mais on peut raisonnablement admettre que Thucydide a définitivement mûri son schéma historique à l'extrême fin du ve siècle, c'est-à-dire au point le plus bas atteint par la démocratie athénienne. Ce schéma est contemporain de la période finale de la sophistique, celle où cette dernière renonce en fait à chercher le fondement du lien social, qu'il soit immanent ou transcendant, se livre à une attaque en règle de la cité-État comme cadre « normal » et naturel de la vie humaine, et proclame le droit de l'individu grec à se libérer de ce carcan institutionnel et à ne considérer les choses que du point de vue de son propre intérêt et de son propre horizon.

Quant au style et à la conception de son travail d'historien, Thucydide fait un contraste frappant avec Hérodote. Plus de présages, de rêves, d'oracles, prophéties et autres interventions divines. Plus de sentences sur le Destin inéluctable qui frappe les hommes. Si l'histoire a un sens, ce sens ne peut venir que de l'histoire elle-même. Thucydide renonce à toute finasserie avec la transcendance, et se place avec la netteté la plus absolue sur le terrain de l'autoréférence. Les allusions au divin et au sacré sont pratiquement absentes et, lorsqu'on en trouve, elles témoignent d'une indifférence abyssale. Visiblement, Thucydide penche toujours du côté d'une explication « prosaïque » des choses, c'est-à-dire d'une explication par la *nature* des choses. Prenons sa célèbre « digression » (il y en a fort peu chez Thucydide) sur la « peste » qui frappe les Athéniens au début de la guerre du Péloponnèse : combien d'autres y auraient vu un signe de la colère du ciel et disserté sur ce point, alors que Thucydide s'étend longuement sur le phénomène, mais pour en faire une description quasi clinique, presque un rapport médical. A plusieurs reprises, Thucydide note la coïncidence entre des événements historiques et des événements naturels. Il n'en tire *aucune* leçon métaphysique et, lorsqu'il sent le besoin d'un commentaire, celui-ci est d'ordre tout naturel. Le silence de Thucydide sur tout ce qui pourrait être d'ordre

supra-humain ou supra-social est écrasant : je ne vois guère que Machiavel pour, beaucoup plus tard, pratiquer un silence aussi intense et aussi chargé de sens. Il me semble que c'est grâce à des gens comme Thucydide que l'on comprend mieux combien l'invention de l'autoréférence sociale par les Sophistes – auxquels Thucydide est très attentif – a pénétré loin et intensément dans la pensée grecque.

Le contraste n'est pas moins frappant entre la *dispersion* d'Hérodote et la *concentration* de Thucydide. Hérodote ne résiste pas au plaisir de raconter une histoire, même si elle casse le fil de son récit, même si cela conduit, inévitablement, à se demander ce qu'elle vient faire là. Thucydide résiste sans cesse à ce plaisir. Il se donne un champ historique défini avec précision, la guerre du Péloponnèse, et n'en sort pratiquement jamais, sauf pour donner les explications contextuelles nécessaires (une seule fois, Thucydide se laisse aller de manière importante, au sujet de l'affaire des Tyrannicides, à Athènes, à la fin du VI^e^ siècle). La contention d'attention de Thucydide est extraordinaire : il veut parler de la guerre et il parle de la guerre exclusivement, ne nous disant pratiquement rien, par exemple, de l'évolution politique interne à Athènes ou à Sparte, durant cette guerre même, des positions des « partis », de l'évolution de l'opinion publique, etc. *A fortiori,* ce n'est pas Thucydide qui, comme Hérodote, se permettrait de digresser sur la géographie, l'ethnologie[204]... ou de rapporter une histoire croustillante, si elle ne fait pas sens dans son schéma[205]. Ce schéma, justement, Thucydide ne nous le donne pas comme étant son schéma. Il est visible que Thucydide craint comme la peste toute apparence d'intervention personnelle de sa part dans la présentation des choses, et ce n'est pas lui qui, comme Hérodote, se permettrait d'indiquer, outre les choses elles-mêmes, le sens qu'il convient de leur donner. Il faut voir avec quelle retenue, quelle froideur, quelle absence voulue de tout commentaire. Thucydide relate sa propre mésaventure quand il était stratège. Il est extrêmement rare de pouvoir prendre Thucydide en flagrant délit de parti pris : cela arrive *une* fois à propos de Cléon qu'il déteste et a des raisons de détester à la fois pour des motifs politiques et personnels.

Thucydide a la prétention, non pas de dire le sens de l'histoire, mais de le faire dire *aux événements eux-mêmes,* ce en quoi, je le note au passage, il pousse jusqu'à son point le plus extrême le parti pris de l'autoréférence. C'est l'histoire qui parle d'elle-même (au double sens de l'expression, significativement) et qui dit son propre sens. Et, de fait, nous ne disposons, pour reconstituer la philosophie de l'histoire de Thucydide, que de deux choses : le récit des événements eux-mêmes, c'est-à-dire le *choix* et l'*agencement* de ces événements par Thucydide (par exemple, on peut donner un sens aux agissements d'Alcibiade tels que Thucydide les rapporte, mais Thucydide s'abstient

soigneusement de faire lui-même ce travail du sens) ; et les discours, les fameux discours que Thucydide prête à ses acteurs principaux de l'histoire, et dont il tient à nous préciser que, s'ils ne sont évidemment pas la sténographie de ce qui a « vraiment » été dit, ils correspondent à peu près à la réalité et surtout à la *vérité logique* du personnage et de son action. Le statut du discours chez Thucydide est d'ailleurs double. Il est lui-même aussi un événement, l'expression d'une force politique au travail, pas seulement un commentaire constituant un moyen détourné utilisé par Thucydide pour dire le sens de ce qu'il observe. Quand Périclès, Cléon ou Alcibiade parlent, le sens de ce qu'ils disent n'est pas entièrement exprimé par ce qu'ils disent, et c'est pourquoi le récit et le sens demeurent en partie fusionnés, y compris dans les discours thucydidiens. Nicole Loraux[206] illustre ce point à propos du célèbre discours prêté à Périclès par Thucydide. Elle observe que ce discours fonctionne à un double niveau : comme moment dans le récit, et comme pièce maîtresse dans la structure de l'œuvre elle-même. Dans son œuvre, Thucydide entremêle *deux* images d'Athènes entre lesquelles il ne choisit pas (au sens où il nous dirait que l'une est vraie, et l'autre mensongère) : il y a l'image de la ville impérialiste, de la cité-tyran, de la puissance matérielle liée à son monopole maritime, et il y a l'image de la cité péricléenne, faite de démocratie et *d'arétè,* issue du caractère athénien et de sa « grandeur immanente » (Périclès *dixit)*. Thucydide laisse jouer ces deux images entre elles. Il n'est dupe ni de l'autoréférence réaliste de l'une, ni de la transcendance (peut-être) imaginaire de l'autre. Au discours de Périclès s'oppose le langage muet de l'Athènes réelle avec ses fortifications, son trésor, sa flotte. Mais cela ne signifie nullement que ce que dit Périclès ne soit qu'illusion. En vérité, au moment où Périclès parle, les deux images d'Athènes coïncident encore à peu près, et l'immanence matérielle rejoint la transcendance de l'esprit athénien. En ce sens, il s'agit d'un moment unique. Une fois passé, dans la réalité historique athénienne comme dans l'œuvre de Thucydide, il n'est plus question de la figure idéale d'Athènes, seulement de violence et de rapports de forces. Le temps de la transcendance est terminé : c'est ce que nous dit Thucydide, dans le récit des événements comme dans les autres discours qu'il offre en reconstitution.

Je ne connais qu'une occasion où l'on voit, exceptionnellement, Hérodote fonctionner un peu comme Thucydide et Thucydide comme Hérodote. Il est vrai que la chose est d'importance. Hérodote ne nous dit *jamais* explicitement qu'il se propose de distinguer entre les causes « principales » ou « réelles » et les causes « secondaires » ou « apparentes » d'un événement : on ne peut pourtant pas s'empêcher de déduire une hiérarchie de ce type de la lecture de son œuvre et donner, par exemple, la première place à la nature du régime

politique perse et au contraste absolu qu'il fait face à la « liberté grecque » dans l'explication des guerres persiques, même si Hérodote ne se prive pas de raconter les petites intrigues de la reine Atossa avec son médecin grec. Thucydide, au contraire, comme Polybe bien plus tard, se propose *explicitement* de distinguer entre causes principales et causes secondaires en histoire, par exemple lorsqu'il nous dit nettement que la véritable raison de la guerre du Péloponnèse est le fait que Sparte ne pouvait pas ne pas finir par prendre peur de l'envergure prise par l'impérialisme athénien, envergure qui finit par rendre le conflit inévitable entre les deux puissances.

L'impérialisme

Voilà qui conduit, par-delà leurs différences très réelles et très importantes, à admettre l'existence d'une *convergence* fondamentale entre Hérodote et Thucydide. L'*impérialisme,* perse chez Hérodote, athénien et sans doute « grec » chez Thucydide (c'est-à-dire lié à l'éclatement de la Grèce politique en multiples cités-États), est à la base de leurs deux schémas. Et cette mise au premier plan de l'impérialisme comme moteur de l'histoire aboutit dans les deux cas à poser l'existence d'une sorte de contingence et de liberté fondamentales de l'histoire, dont on peut penser que, chez Hérodote, elle pourrait disparaître, et l'histoire avec elle, si la Perse était vraiment détruite et si la liberté grecque était étendue au monde « entier », tandis que, chez Thucydide, la même liberté grecque non seulement sécrète, à sa manière, de l'impérialisme, mais encore interdit de penser qu'il puisse un jour devenir possible de sortir de la contingence, et par là de l'histoire. Il existe un lien nécessaire entre l'impérialisme, la guerre et l'incertitude congénitale du sort humain. Là où Thucydide commence à se démarquer fortement d'Hérodote, c'est lorsqu'il fait sauter l'exception grecque qu'Hérodote semblait inclure dans son schéma, et montre que la liberté grecque n'est nullement un obstacle, bien au contraire, à l'impérialisme et à la guerre. Les trente ou quarante ans qui séparent la réflexion des deux hommes aboutissent à faire de l'impérialisme de Thucydide quelque chose de très différent de celui d'Hérodote.

Dans les discours que prête Thucydide aux acteurs de son histoire, revient un thème, lancinant chez lui, pratiquement inexistant chez Hérodote (qui, on l'a vu, ne veut pas rompre le lien de l'histoire avec la morale, voire avec le sacré) : quand on veut comprendre ce qui se passe, il faut faire fi des bons sentiments, il ne faut pas s'encombrer de morale et de droit (sauf à titre, si besoin est, de polémique ou d'argutie juridique), il faut donner tout leur poids à des *faits* comme la

violence ou l'inégalité entre acteurs de l'histoire du point de vue de leur force respective.

Mais, quand on a prononcé le mot de cynisme à propos de Thucydide comme, plus tard, à propos de Machiavel, en confondant trop facilement avec une « explication » cette affirmation tranquille du droit du plus fort telle que tous les puissants au souffle court ont pu la proférer depuis l'aube de l'histoire et, bien entendu, aujourd'hui encore, on s'imagine trop facilement avoir tout dit. Or, chez Thucydide comme chez Machiavel, ce cynisme *n'est pas* l'explication, mais un simple rouage de l'explication. Dans la forme, à l'époque, et pour nous encore aujourd'hui, il a le mérite de permettre de, ou d'obliger à, regarder les choses en face, ce qu'une lecture peu attentive d'Hérodote, polarisée sur les oripeaux moraux ou divins qui encombrent son analyse de l'impérialisme, permet encore d'éviter. Sur le fond, le cynisme du comportement politique et social est lui-même *à expliquer*.

Très en prise sur la sophistique, et spécialement sur la sophistique de la dernière période, celle des Thrasymaque et autres Calliclès, Thucydide fait invoquer en permanence par ses personnages la *nature humaine* et, fait exceptionnel, reprend à deux reprises cette explication à son propre compte.

La nature humaine chez Thucydide ressemble très exactement à la nature humaine des derniers Sophistes sur deux points : 1) Elle est malfaisante, ou, plus précisément, elle est ce que la morale courante définit comme malfaisant. 2) Elle ne fait pas l'objet d'un *savoir* ou d'une *science,* comme cela a peut-être été la conviction ou l'espoir d'un Prodicos ou d'un Hippias qui ne voyaient sans doute pas dans la nature – et les deux choses sont liées – la force de mal qu'y voient les derniers Sophistes. Les réflexions de Thucydide ne vont pas au-delà de celles qui peuvent venir à l'esprit de n'importe quel moraliste ou philosophe, ou même à celui du premier venu. Je crois, pour ma part, que, s'il avait paru possible à Thucydide de montrer *pourquoi* la nature humaine est ce qu'elle est – d'en offrir, par exemple, une explication « psychologique » ou « biologique » – , on en trouverait des traces dans son discours, compte tenu de ce que nous devinons de son goût pour les démonstrations et descriptions circonstanciées (par exemple à propos de la peste ou des raz de marée). N'oublions pas à quel point Thucydide est tenté par l'idée de loi scientifique et combien il est fasciné par les performances scientifiques de l'école hippocratique. La nature humaine n'a pas, chez Thucydide, pas plus que chez les derniers Sophistes, le statut de point fixe, de transcendance explicative, en partie extérieure à ce que fait tel ou tel homme, ici et maintenant. Elle est *justement* ce que font les hommes, ici et maintenant. Il suffit de raconter, de raconter par exemple ce que font

les démocrates de Corcyre à leurs adversaires oligarques[207]. Grâce à Thucydide, nous percevons clairement et concrètement de quoi parlaient Thrasymaque et d'autres Sophistes de l'époque lorsqu'ils évoquent la nature humaine. La guerre du Péloponnèse a joué ici le rôle de révélateur, comme le joueront plus tard la Première Guerre mondiale, ou la guerre d'Algérie ou du Vietnam. Les intellectuels accusent le coup.

Jusque-là, Thucydide se montre l'exact contemporain des Sophistes, dont il épouse les méandres avec exactitude, comme on le voit à propos de ce qu'il dit de Thémistocle, par exemple[208]. Cet homme, dit-il, avait des *dons naturels* indiscutables. Et, pour qu'on ne se méprenne pas, il croit utile et possible de préciser que ces dons ne devaient *rien* à la formation et à l'enseignement qu'il a pu recevoir. La précision a son intérêt : elle signifie que Thucydide se prononce *contre* ceux des Sophistes qui pensent qu'on peut forger le talent à partir d'une science ou d'un apprentissage social, et *pour* les Sophistes qui tiennent la nature pour une sorte de *donnée* qu'il est aussi vain d'espérer corriger ou modeler que d'espérer connaître comme on peut connaître le mécanisme des tremblements de terre et des raz de marée, ou bien l'épidémiologie de la peste.

A ce propos, on ne peut pas éviter de revenir assez longuement sur la thèse du vieux Cornford, parce que les questions qu'il soulève sont d'un intérêt brûlant pour le problème qui nous intéresse ici, à savoir la manière dont Thucydide se situe par rapport à la transcendance et à l'autoréférence[209]. Cornford attaque vigoureusement des auteurs de son temps, comme Gomperz ou Croiset, qui attribuaient à Thucydide une vision très « scientiste » et « moderne » de l'histoire, censée se dérouler comme un processus *naturel* fondé sur une inexorable causalité, mettant en jeu des lois permanentes et nécessaires de cette histoire. Une telle vision est étrangère à Thucydide, dit Cornford.

La polémique de Cornford présente pour nous un double intérêt : elle remet à leur juste place les interprétations excessives de Gomperz ou Croiset qui, en effet, découvrent chez Thucydide une « épistémologie » calquée sur celle de la science du début du XX^{e} siècle, qui ne s'y trouve pas : Thucydide ne nous offre *aucun* exposé de lois « naturelles » régissant l'histoire, il se contente de suggérer en permanence qu'elles existent ; par ailleurs, Cornford met le doigt sur ce qui est à la base de cette absence : l'incapacité où sont la philosophie et la science de l'époque de fournir les faits, les méthodes, les concepts capables de mettre fin à cette absence, et de faire de la nature le point fixe « extérieur », l'instance transcendante capable de prendre la place de la religion ou du mythe dans l'« explication » des choses.

Mais pourquoi a-t-il fallu que Cornford ne s'en tienne pas là ?

Pourquoi faut-il qu'à partir d'une lecture très particulière du récit par Thucydide de ce qui se passe à Pylos et à Sphactérie, Cornford s'inquiète de découvrir ce qui constitue l'explication « en dernière instance » chez Thucydide ?

Cette instance chez Thucydide, selon Cornford, c'est la *Fortune*. Et, en effet, on a vu que Thucydide insiste très souvent, comme Hérodote d'ailleurs et comme tous les Grecs cultivés des temps classiques ou archaïques, sur le caractère fondamentalement aléatoire et imprévisible de la vie humaine. Mais ce pont-aux-ânes de la pensée grecque prend chez Cornford une signification précise qu'il fait endosser à Thucydide : cette indétermination repose sur l'existence d'une *force,* d'une instance *extérieure* et *supérieure* à l'espèce humaine qui, de temps en temps, en dehors de toute « loi » ou régularité « scientifique », s'amuse à bouleverser la nature ou la société. Mais les « preuves » de l'existence de cette croyance chez Thucydide, fournies par Cornford, sont plus que douteuses.

L'ironie tragique de cette conclusion de Cornford tournée vers une « explication » de Thucydide comme étant un esprit qui n'a pas eu le courage de refuser une explication jusqu'au bout, l'ironie est que cette conclusion, on le voit, s'applique mot pour mot *à Cornford lui-même*. C'est *Cornford* qui « craque » en attribuant à Thucydide une explication qui ne s'y trouve nullement, parce qu'il faut *quand même* « expliquer » Thucydide qui est ici, pour Cornford, ce qu'est le monde pour l'esprit humain, lorsque ce dernier n'y voit qu'un insupportable chaos hors de toute intelligibilité. Cornford fait œuvre d'artiste en disant que Thucydide fait œuvre d'artiste. Il mythifie un homme censé mythifier l'histoire[210]. Cela montre qu'en effet il n'est pas facile de résister à la pulsion explicative. Mais le vrai problème est de savoir si Thucydide, lui, a craqué. En restant aussi près que possible du texte même de Thucydide, il me semble que ce n'est pas le cas. Il a écarté la religion, tout le monde est d'accord. Il a écarté la philosophie trop spéculative de ses contemporains. Il a écarté le mythe et sa transposition tragique. Il a visiblement une tentation du côté de la « nature » et du type d'explications qu'elle permet, mais, Cornford a tout à fait raison sur ce point, il n'y a pas cédé, et ses allusions à la nature humaine et à ses passions n'ont en aucune manière la prétention d'être une « science naturelle » de l'homme. Et *rien,* chez Thucydide, ne nous permet de croire que sa Fortune ait le statut d'instance supra-humaine. Le diagnostic me paraît s'imposer : Thucydide n'a pas craqué. Il écrit à un moment où *ni* la transcendance *ni* l'autoréférence ne paraissent ou ne lui paraissent fournir la base de l'explication recherchée des choses et du monde. Et il fait ainsi la preuve que, en poussant jusqu'au bout *sa* lucidité et *sa* rigueur, il est possible d'écrire une *grande* œuvre qui ne soit pas, à la fin des fins,

« explicative », et qui se refuse à la navette infernale entre la transcendance et l'autoréférence tout en laissant entendre que, *si* l'explication devient un jour possible, ce ne pourra être que du côté de l'autoréférence. Ces moments de la pensée humaine sont trop grands, trop rares, trop puissants dans leur singularité, pour qu'il n'apparaisse pas comme à la fois futile et dommageable de les abîmer en coiffant un Thucydide de grandeurs transcendantales artificiellement fabriquées. La nature de Thucydide n'a pas l'allure que lui prêtent Gomperz et d'autres, mais elle est suffisamment forte pour qu'il vaille la peine de ne pas la dénaturer.

La nature et le politique

Pour ce que nous en savons (cela représente, il est vrai, fort peu de chose), les derniers Sophistes, lorsqu'ils évoquent les problèmes politiques ou sociaux, s'en tiennent à cette évocation de la nature, conçue comme une évidence, une sorte d'autoréférence qui n'explique rien car elle n'a pas elle-même à être expliquée. Il est clair que, sous cet angle, Thucydide partage leur conviction et *diffère* profondément d'Hérodote qui, lui, serait plutôt tenté par une explication purement *politique* de l'impérialisme. Il est tentant, sur cette base, de faire de Thucydide l'un de ces innombrables penseurs brandissant au moindre prétexte une nature humaine intangible dont les inventions incessantes ne font qu'approfondir des sillons tracés de toute éternité : pensée peut-être profonde la première fois mais qui perd sa profondeur à être répétée, ce qui est sans doute déjà le cas du temps de Thucydide. A cette tentation, il faut essayer de résister, car, par rapport au « naturalisme » assez pervers des derniers Sophistes, Thucydide apporte une innovation importante.

Tout se passe comme s'il nous disait : la nature humaine est ce qu'elle est, mais elle ne produit pas *partout* et *toujours* les *mêmes* effets. Ce qu'elle produit est fonction, entre autres choses, du contexte *politique* dans lequel se situe le jeu de la nature humaine. En termes simples : c'est dans la guerre civile, et dans la guerre en général, que la malfaisance de la nature humaine peut prendre toute son ampleur ; c'est donc, du même coup, dans les conditions politiques qui rendent possible ou inévitable la guerre civile ou la guerre entre cités. Par contre, il existe des conditions politiques où la malfaisance de la nature humaine peut être bridée. Il n'y a pas la nature humaine, point final. Il y a la nature humaine dans son couplage avec un cadre politique. C'est ici que Thucydide retrouve, prolonge et précise une grande intuition d'Hérodote : le cadre politique est un élément important de l'explication, au moins aussi important que la nature

humaine. Sur ce plan, Thucydide est un penseur original par rapport à la sophistique de la dernière période, et même par rapport à la sophistique en général. Le fait est perceptible de divers côtés.

Reprenons, par exemple, le discours de Diodotos, ce politicien inconnu qui pourrait bien être Thucydide et qui répond à Cléon sur l'affaire de Mytilène. Diodotos reprend une argumentation qu'on croirait venir tout droit de Protagoras ou de Gorgias211. Diodotos, d'une part, donne à la discussion politique une faculté d'éclairement qui rappelle beaucoup l'« optimisme » démocratique de la première sophistique, d'autre part, énumère quelques-unes des règles du jeu politique qui permettent de neutraliser les passions et les faiblesses humaines – ambition, intérêt, peur, bêtise… – , et leurs effets sur le débat et la prise de décision. Il nous trace les contours d'une démocratie modérée et respectable, telle que, peut-être, on l'a connue sous Périclès (Thucydide a prêté à Périclès des propos qui rappellent ceux de Diodotos), en même temps qu'implicitement il fait le procès de la démocratie telle qu'il accuse Cléon de la concevoir, c'est-à-dire sous sa forme dégénérée où l'intimidation devient chez les chefs populaires une méthode de gouvernement. Cléon, c'est déjà par anticipation, pour Diodotos (et pour Thucydide), une dictature populaire à tête de bœuf. La nature humaine est peut-être la même sous Périclès ou sous Cléon, mais le résultat obtenu n'est pas du tout le même : la « bonne » démocratie bride la nature humaine efficacement, celle de Cléon la débride.

Diodotos creuse encore davantage la même idée, en se séparant nettement, cette fois, d'idées chères à Protagoras, en particulier l'idée selon laquelle la justice humaine a pour fonction d'assurer la paix sociale en faisant *peur* aux criminels éventuels, donc en prévenant les crimes par la peur du châtiment. On a affaire ici au tout premier débat connu, sans doute, sur l'exemplarité de la peine de mort, un débat qui, comme on le sait, sera voué à un franc succès. Il est de l'intérêt des Athéniens, dit Diodotos, de traiter les Mytiléniens avec modération, non par souci de « justice », mais tout simplement par intelligence politique. J'observe au passage que, suivant Thucydide, même sous Cléon, cette intelligence l'emporte et que l'Assemblée du peuple expédie un navire chargé d'apporter à Mytilène l'annulation de l'ordre de massacre expédié la veille par un premier navire, le second navire réalisant sur ce plan un véritable exploit sportif et humain. Ainsi donc, le débat démocratique assorti de l'intelligence politique sont des contre-feux appropriés et efficaces au déchaînement des passions humaines. La solution du problème, si elle existe, est donc, comme chez Hérodote et à l'inverse du « terrorisme » et de l'individualisme sophistiques de la dernière période, de nature politique.

Mais le *problème* lui-même peut être aussi de nature politique. J'ai évoqué, en étudiant les Tragiques, ce que j'ai appelé l'« aporie athénienne », c'est-à-dire le vice d'une organisation politique qui condamne une cité-État à vouloir ou devoir dominer tout ou partie de la Grèce sans en avoir réellement les moyens, de sorte que la guerre est au bout de l'aporie, guerre pour dominer, guerre pour ne pas être dominé, et forme encore plus subtile de la guerre qui consiste à devoir dominer pour ne pas être dominé[212]. J'ai rappelé à ce propos l'analyse que Thucydide prête à Alcibiade et qui conclut à la *nécessité* de l'impérialisme athénien[213]. Elle est reprise par l'Athénien Euphèmos, répondant au Syracusain Hermocratès[214]. Thucydide est sans doute le seul penseur grec de l'époque qui se soit approché d'aussi près d'une analyse explicite de l'aporie athénienne. Le simple récit des événements qu'il construit à partir du différend entre Corcyre et Corinthe montre comment, progressivement, la Grèce devient trop petite pour ces deux géants que sont Athènes et Sparte, et comment ils doivent *nécessairement* en venir aux mains, en entraînant derrière, eux et en impliquant dans leur conflit toute une série de petits États qui n'en peuvent mais, exactement comme les petits Etats parviennent, à l'occasion, à piéger les grands dans leurs querelles. Si Athènes voulait rester Athènes, elle ne *pouvait* pas ne pas répondre à l'appel de Corcyre, et si Sparte voulait rester Sparte, elle ne *pouvait* pas résister longtemps aux appels du pied de Corinthe. L'escalade une fois amorcée ne peut plus s'arrêter, puisque *la seule* réalité politique grecque, ce n'est pas la Grèce, mais Athènes, Sparte, Corcyre, Corinthe, etc. En d'autres termes, le point de départ de l'impérialisme n'est plus, comme chez Hérodote, le « despotisme oriental », mais la liberté grecque elle-même, ou, plus exactement, cet aspect de la liberté grecque qui fait que le dirigeant de Sparte ou d'Athènes ne peut pas dépasser l'horizon de sa cité, en même temps qu'il ne peut pas ne pas lorgner sur toute la Grèce. En résumé : c'est la *formule de la cité-État* qui, chez Thucydide, devient le cadre politique gros de la guerre et, par conséquent, du déchaînement et du débridement de la nature humaine.

Il est probable qu'à la fin de son travail Thucydide en est arrivé à peu près à l'idée que *toute* cité-Etat grecque peut être la source d'un nouvel impérialisme, à l'échelle de la Grèce, dès lors qu'elle atteint une taille suffisante. Thucydide fait dire à des délégués athéniens une phrase « prémonitoire » sur l'impérialisme lacédémonien qui montre qu'il a pris conscience que Sparte prend la place laissée vide par Athènes. Mais il semble que Thucydide ait tenu à marquer les responsabilités particulières d'Athènes dans l'engrenage de

l'impérialisme et de la guerre. On aura sans doute remarqué que *toutes* les déclarations de cynisme politique, à l'exception d'une seule (celle du Syracusain), sont mises par Thucydide dans la bouche d'*Athéniens*[215]. Ce n'est sans doute pas par hasard non plus si Thucydide met dans la bouche des Corinthiens des discours où ces derniers, comparant le comportement des Athéniens et des Spartiates, dressent finalement un tableau magnifique de l'*audace* athénienne où l'agitation et l'inventivité athéniennes font un contraste voulu avec l'excessive prudence lacédémonienne que les Corinthiens regrettent tant. Et c'est vrai que Thucydide trace un tableau saisissant de l'omniprésence athénienne, de la Thrace à l'Egypte, à la veille de la guerre du Péloponnèse. On ne trouve pas, chez Thucydide, de raisonnement explicite comme l'est le schéma devenu classique qui relie l'impérialisme athénien à la domination de la mer, et au contexte économique et *politique* de cette domination, c'est-à-dire la possibilité ainsi donnée à Athènes de faire vivre les Athéniens et l'État athénien « au-dessus de leurs moyens », de sorte qu'il s'établit un rapport « naturel » entre l'impérialisme athénien et la *démocratie* athénienne[216]. On ne le trouve pas, non peut-être par défaut de lucidité chez Thucydide, mais tout simplement parce qu'il constitue, dès l'époque, un lieu commun, une évidence qui n'est pas à rappeler : le petit peuple athénien est de tout cœur du côté des impérialistes dont les oligarques se méfient, et il faudra l'épreuve de la guerre du Péloponnèse pour que ce petit peuple bascule en partie du côté du pacifisme oligarchique. A l'extrême limite de ce que l'on peut faire dire valablement à Thucydide, il y a donc ce constat : en intéressant le peuple à l'impérialisme, la démocratie athénienne a mis en route un processus qui contient en germe la guerre permanente et, finalement, par le déchaînement de la nature humaine que provoque la guerre *au-dedans* comme au-dehors de la patrie, la ruine et la nocivité politique de la cité-État elle-même.

L'attitude de Thucydide face à la démocratie est donc complexe. Il la considère à la fois comme un frein possible et un excitant au déchaînement de la nature humaine. Finalement, qu'est-ce qui l'emporte ? C'est ici qu'il faut évoquer le soin avec lequel Thucydide trace le portrait d'hommes exceptionnels et l'importance manifeste qu'il attache à leur existence et à leur action. Portraits explicites de Pausanias, Thémistocle, Périclès, Brasidas ; portraits indirects de personnages comme Cléon ou Alcibiade. Devant cette insistance de Thucydide, on est bien obligé de supposer que, pour lui, la qualité des hommes à la tête d'une cité ou d'une armée joue un rôle déterminant dans le déroulement de l'histoire. Ce n'est pas par hasard si Thucydide nous précise que le maître réel d'Athènes, du temps de Périclès, n'est pas le peuple, mais Périclès lui-même. C'est pour cette raison que la

période péricléenne est, pour Thucydide, une grande période : parce que Périclès est un homme d'une qualité exceptionnelle, et parce qu'il est le maître véritable de l'Etat et, à ce titre, possède l'intelligence et la force politiques nécessaires pour contenir la « nature humaine » dans des limites raisonnables, compte tenu des impératifs politiques de l'impérialisme athénien. Seulement, pour Thucydide, la démocratie ne produit pas de grands hommes comme le pommier produit des pommes : le talent est, on l'a vu, affaire de dons naturels. Ni l'élection des dirigeants, ni le débat politique, ni l'apprentissage ou l'enseignement ne peuvent créer le talent lorsqu'il n'existe pas. De sorte que la démocratie (ou tout autre régime) peut avoir de bons chefs, mais peut aussi en avoir de très mauvais.

Nous retrouvons une sorte de contingence fondamentale de l'histoire. Et, comme chez les derniers Sophistes, nous sortons à la fois du schéma de la transcendance et de celui de *l'autoréférence,* s'il est vrai que cette dernière doit faire jaillir de la société elle-même le principe d'ordre qui en rende raison (qu'on aime ou qu'on n'aime pas ce principe, peu importe). Or un tel principe d'ordre ne jaillit pas de l'examen par Thucydide des cités grecques en conflit. Quand on en arrive à la conclusion que les choses vont bien ou mal selon qu'il y a ou non un grand homme en ville, étant entendu qu'on a affaire à une loterie, c'est que, à la fin des fins, on *renonce* à expliquer une société de l'intérieur, on renonce en fait à l'autoréférence, sans pour autant se rallier à la transcendance. En définitive, Thucydide, comme les derniers Sophistes, participe de ce vide social athénien de la fin du ve siècle, où ni l'autoréférence ni la transcendance ne paraissent plus offrir de solution intellectuelle et politique aux problèmes de l'époque. L'incroyable tension intellectuelle de Thucydide accouche de ce qui est peut-être le degré zéro de la pensée politique, la recherche du grand homme.

Au surplus, on peut se demander si Thucydide ne cherche pas à se convaincre et à nous convaincre d'une autre grande leçon de la sagesse des peuples : les meilleures choses ont une fin, et toute affaire humaine est vouée à la décrépitude et à la décadence. Après tout, c'est ce qu'il fait dire explicitement à Périclès : la grandeur d'Athènes, elle aussi, passera un jour. Sous une forme très discrète et « profane », comme en passant, on retrouve le truc tragique de la prémonition, qu'Hérodote ne se privait pas d'utiliser aux moments les plus dramatiques de son *Enquête,* sous la forme familière aux Grecs de présages, songes, et autres signes du ciel habituels. Il est possible de lire *la Guerre du Péloponnèse* comme le récit d'une décadence et d'une désagrégation. De ce point de vue, le célèbre discours de Périclès remplit une double fonction : d'une part, il achève le portrait psychologique et politique d'un dirigeant de qualité exceptionnelle ;

d'autre part, il décrit une Athènes à son apogée, à un point où sa puissance et son *équilibre* sont à leur degré d'intensité maximale.

A l'Athènes de Périclès succède l'Athènes de Cléon : la cité, guidée par des médiocres, selon Thucydide, rongée par la guerre, voit sa démocratie glisser vers sa perversion, faite de brutalité, d'inintelligence, de corruption morale et politique.

L'individu et la cité

Périclès, Cléon… Alcibiade, enfin. Même si Thucydide n'a pas eu le temps de terminer son histoire de la déchéance d'Athènes, il a eu celui de nous dresser le portrait saisissant de cette troisième grande figure symbolique. On peut y lire comme une déchéance croisée de l'homme et de la cité. Est-ce tout à fait un hasard si Thucydide prête à Alcibiade des propos qui sonnent comme l'exact contre-pied de ceux qu'il attribue à Périclès, sur le primat de la grandeur de la cité face à celle de l'individu ? Écoutons Alcibiade[217] :

> L'amour de mon pays, que j'éprouvais lorsque je jouissais en sécurité de tous mes droits de citoyen, je ne l'éprouve plus lorsque je suis victime de l'injustice. J'ai le sentiment que la cité à laquelle je m'attaque n'est plus ma patrie et que je cherche plutôt à reconquérir un bien que j'ai perdu. Le véritable patriotisme ne consiste pas à s'abstenir de marcher contre son pays, quand on nous l'a injustement ravi, mais à le regretter au point d'être prêt à tout pour le recouvrer.

Thucydide ne tire pas lui-même, de manière explicite, la philosophie du destin d'Alcibiade. Mais il nous raconte l'histoire d'un homme, dans laquelle il nous est impossible de ne pas voir celle d'une progressive *séparation* entre l'ambition personnelle et l'ambition collective, entre l'individu et la cité. Et cette séparation est tragique, parce qu'elle est impossible en même temps qu'elle est inévitable. Alcibiade nous a prévenus : il lui est interdit de rester solidaire de sa patrie, mais il ne peut pas admettre un instant l'idée de la perdre. Par rapport à Périclès, nous avons basculé dans un autre monde politique et humain, celui où un individu peut, sans ridicule, mettre son sort en balance avec celui de la collectivité et s'ériger, de fait, en juge de sa patrie.

L'Alcibiade de Thucydide est un homme ardent, intelligent, bourré de talent et de qualités. Peut-être eût-il été, en d'autres temps, un Périclès. Sans doute est-il dévoré d'ambition et politiquement blasé et cynique : cet aristocrate n'a guère de respect pour la démocratie et ne le cache pas, mais, comme on dit, on fait avec ce qu'on a. Qui sait si

un Périclès, lui aussi, n'était pas un ambitieux effréné, ou bien Clisthène, son lointain parent, le fondateur de la démocratie ? Seulement, la différence entre un Périclès et un Alcibiade, c'est que, pour le premier, l'ambition personnelle peut se fondre et se confondre avec le destin d'une patrie, d'un État, tandis que, pour le second, le destin de l'homme de talent et celui de la communauté politique ne peuvent plus coïncider, forçant l'individu à une effrayante solitude politique, et le condamnant à réussir des coups qui s'avèrent autant d'actes manqués, pour ce qui est de l'individu comme de la collectivité.

Les choses commencent bien, pourtant. Le « jeune » Alcibiade convainc le peuple athénien de se lancer dans l'expédition de Sicile en utilisant une argumentation qui ne manque pas de grandeur ou d'intelligence, tout à fait dans la ligne de Périclès et de l'audace tranquille de l'impérialisme de la démocratie athénienne. Puis, c'est l'affaire des Hermès, la fuite d'Alcibiade à Sparte, l'errance dans les îles Ioniennes, chez les Perses, les intrigues contre Athènes, son retour triomphal dans sa patrie, le nouvel exil, enfin l'assassinat d'Alcibiade.

La biographie d'Alcibiade me paraît symboliser à merveille ce que l'on pourrait appeler l'impossible rencontre, désormais, de l'individu de talent et de la cité. On dirait qu'Alcibiade et Athènes jouent à cache-cache, qu'ils ne peuvent pas se rencontrer là où il faut, quand il faut. A chaque fois, Alcibiade trahit Athènes ou Athènes trahit Alcibiade. Les haines politiques, les victoires et les défaites militaires ne peuvent pas tout expliquer, pas plus que la dévorante ambition d'un homme. S'il eût fallu, pour que l'homme et la cité concluent un pacte durable, qu'Alcibiade gagnât toujours, cela eût signifié – et signifie sans doute – qu'il y a quelque chose de pourri au royaume d'Athènes. Il fut un temps où Athènes savait déployer une force tranquille qui lui permettait de garder sa confiance en des hommes même secoués par les hasards de la guerre. On dirait qu'Athènes et Alcibiade ont *peur* l'un de l'autre : au moindre signe de faiblesse ou de comportement bizarre, Athènes jette Alcibiade. A la première menace, Alcibiade s'enfuit d'Athènes : Alcibiade se tire, Socrate reste et le contraste me paraît plein de sens. En se voulant aussi grand ou plus grand que la cité, Alcibiade y perd son âme athénienne, s'il faut trahir pour aimer et étreindre. Mais Athènes a-t-elle gardé son âme, elle qui s'offre le luxe dérisoire de faire successivement d'Alcibiade le champion de l'oligarchie et celui de la démocratie ? Quand tout est concevable, qu'est-ce qui reste concevable ? Comment ne pas voir qu'Alcibiade dessine en creux, si je peux oser l'image, le *vide* athénien ?

Et pourtant, cette Athènes qu'Alcibiade trahit, bafoue et sans doute méprise quelque part, cette Athènes demeure pour lui la seule

référence possible. C'est en cela qu'il est un héros tragique d'une nouvelle sorte, celui qui ne peut pas se passer de la cité-Etat comme celui qui ne peut l'accepter. Alcibiade ne quitte Athènes que pour la posséder ; il ne la possède que pour la quitter. Son tragique est aussi celui d'une cité qui ne peut plus se voir en peinture, et n'imagine pas autre chose en quoi elle pourrait se fondre. C'est un tragique lié à la *guerre* et à la *peur,* comme le montre le fait que, la paix revenue, et malgré l'écrasante humiliation infligée par Sparte[218]. Athènes reprend ses esprits avec une rapidité stupéfiante, cesse d'avoir peur d'elle-même et abolit son propre vide dans une confiance, pour longtemps renouvelée, à la cité-État. Une confiance qui, au moins en apparence, survivra même au traitement infligé à la Grèce par Philippe et Alexandre de Macédoine, peut-être même aux désastres rapportés par Polybe, deux siècles plus tard.

Sur un dernier point, la biographie d'Alcibiade nous permet de faire retour à la philosophie de l'histoire de Thucydide. Son schéma, on l'a vu, aboutit à l'idée que, s'il y a un espoir, il est du côté des grands hommes. Par ailleurs, on l'a vu aussi, on peut lire dans le récit de Thucydide une sorte de décadence de la communauté politique liée au chancre de la guerre. Quand cette décadence prend place, il ne suffit pas qu'un grand homme apparaisse pour que la communauté politique soit sauvée. A supposer, ce qui est plausible, qu'Alcibiade ait eu l'étoffe d'un grand dirigeant – mais il y a, de toute façon, chez Thucydide, toute une galerie d'Athéniens d'une singulière grandeur ou vigueur, du temps de la guerre du Péloponnèse – , sa biographie nous montre qu'il ne pouvait pas plus sauver Athènes qu'Athènes ne pouvait le sauver. Du temps de Périclès, l'homme et la cité se grandissent mutuellement ; du temps d'Alcibiade, ils se rapetissent mutuellement. Le grand homme est en partie fait de la grandeur de la cité. Voilà ce que Thucydide nous dit *aussi.* En définitive, s'il existe une contingence fondamentale de l'histoire, ce n'est plus celle du hasard de la rencontre entre une cité et un grand homme, c'est celle de l'occurrence simultanée du grand homme et de la cité, ou, plus exactement, celle de l'existence du mécanisme qui fabrique de la grandeur individuelle à partir du collectif, de la grandeur collective à partir de l'individuel. Cette contingence porte un nom : on l'appelle quelquefois la *transcendance.* Chez Thucydide, la transcendance devient *contingente,* ce qui est, pour elle, le comble du ridicule : qu'est-ce que ce soulèvement au-dessus de soi-même qui devient le fruit d'une loterie de l'histoire ? Que peut-on attendre d'une transcendance à éclipses, qui ne peut même pas se conforter de l'appui discret de l'autoréférence ? La leçon de Thucydide est désespérée et désespérante, parce qu'elle n'offre *rien* qui puisse remplir le vide athénien ; rien, et pas même l'attente du sauveur. Aussi bien, si elle se

clôt sur l'aporie, s'épargne-t-elle le ridicule des transcendances à bon marché, celles qui attirent, depuis toujours, les peuples qui ont peur : le César, le tribun, le sauveur suprême, le roi Ubu qui, à défaut de souffler le vent de l'histoire, en défèque les vents.

Socrate l'énigmatique

Socrate a la quarantaine quand s'ouvre la grande explication d'Athènes avec Sparte. C'est donc en pleine vigueur physique et intellectuelle qu'il assiste au gigantesque ébranlement des assises religieuses, philosophiques, politiques et *pratiques* sur lesquelles Athènes a vécu jusque-là. Il est le contemporain d'un séisme de la pensée et de l'action. A peine est-il mort que la légende s'empare de lui. Platon, Xénophon, Aristote et quelques autres font de Socrate un tournant, une sorte de commencement absolu de la pensée humaine. Après eux, vingt-quatre siècles d'exégèses et de commentaires emboîteront le pas, avec une unanimité à peine égratignée par quelques voix discordantes.

Il faut reconnaître qu'il s'agit d'une destinée fabuleuse pour un homme qui n'a rien écrit et l'a sans aucun doute fait exprès, à une époque où, pourtant, l'écrit s'installe solidement dans la pensée grecque et devient le véhicule obligé de la notoriété et de l'influence. Ce que nous savons de Socrate nous le montre en effet comme un homme pour lequel les choses déterminantes se passent dans et par la parole, le rapport personnel d'homme à homme, la magie et le « charisme » qui entourent ce rapport. Il faut que les choses se fassent ici et maintenant, dans une relation humaine vivante, non en gardant les yeux fixés sur une lignée de disciples séculaires ou millénaires. Il peut paraître normal de refuser l'écrit quand on ne peut pas ou quand on ne veut pas proposer une doctrine positive, un système achevé de pensée philosophique. Mais l'exemple de Gorgias, à peu près du temps du Socrate de la maturité, montre que l'on peut très bien se refuser à parachever une quelconque doctrine positive, affronter le paradoxe d'une pensée humaine nécessairement inachevée à la poursuite de son achèvement, et recourir en même temps à l'écrit. Ce n'est sans doute pas un hasard si Gorgias, voulant montrer comment il est malgré tout possible de maîtriser ce paradoxe, *écrit* qu'il faut passer par la persuasion, une persuasion qui reste largement *orale,* parce qu'elle fait jouer la magie du rapport interpersonnel. Peut-être Socrate a-t-il accompli ce qu'a écrit Gorgias (et *dit* aussi, en merveilleux orateur qu'il était). Peut-être Gorgias et Socrate ont-ils en commun de mettre au premier plan de leurs préoccupations la nécessité de maîtriser le rapport paradoxal de la transcendance et de l'autoréférence. Peut-être

enfin diffèrent-ils sur un point, Gorgias jouant la carte de la mise en évidence du paradoxe, et Socrate celle d'une maîtrise plus souterraine, s'accommodant mieux de l'oral et du rapport interpersonnel que de l'écrit destiné à un public inconnu et anonyme.

C'est donc un Socrate affronté au paradoxe de la transcendance et de l'autoréférence, comme Gorgias ou les Tragiques mais avec une approche différente, que je choisis de présenter, bien entendu sans la prétention grotesque d'évoquer le « vrai » Socrate, choisi parmi toutes les images qu'on s'est faites de lui. Je ne crois pas qu'un autre penseur ait jamais eu à subir une épreuve d'écartèlement aussi total. On dirait que Socrate est fait d'une pâte modelable à souhait. Je ne suis pas sûr que l'importance extrême qu'il a prise dans l'histoire des idées ne vienne pas, en partie, précisément de la dimension modelable et modulable du socratisme qui autorise la mise au banc d'essai de tous les mythes fondateurs de l'intelligentsia occidentale. Le dépeçage du Socrate historique commence au lendemain de sa mort, dès le début du IV^e^ siècle. Diogène Laërce n'évoque pas moins de dix écoles philosophiques qui se réclament de Socrate, depuis les Platoniciens jusqu'aux Stoïciens ou aux Epicuriens en passant par les Cyrénaïques, les Mégariques, les Cyniques, auxquels il faudrait ajouter les Sceptiques, etc. M. Sauvage l'a observé avec justesse[219], le socratisme, s'il existe, présente la caractéristique insolite de susciter automatiquement l'infidélité de la part même de ceux qui se veulent les disciples du maître : on peut seulement essayer d'imiter l'attitude personnelle de Socrate devant la vie et les hommes, une attitude qui a certes un rapport avec les idées qu'on prête à Socrate, mais ne coïncide jamais complètement avec elles ; ou bien alors *inventer* une tradition socratique qui devient le point de départ d'une pensée systématique. Diogène de Sinope reprend bien des traits de l'idiosyncrasie socratique : le refus de l'écriture, l'insolence, l'abstentionnisme politique, le côté teigneux qui pousse Socrate à obséder tous et chacun de ses curiosités et de ses *check-up* intellectuels à répétition. Platon rêve d'un Socrate qui aurait su ou pu mener la philosophie naturelle, en apparence rejetée, à son authentique aboutissement, redonner au *Noûs* d'Anaxagore sa véritable dimension spirituelle, vivifier le pythagorisme. Antisthène et les « Petits Socratiques » miment les comportements du maître. Aristote se forge un Socrate « polymathique » et « épistémologue », etc.

On n'est pas obligé pour autant de voir en Socrate une sorte de mannequin commode sur lequel il est possible d'accrocher les pensées les plus diverses qui peuvent nous venir. Il y a sans doute eu un « vrai » Socrate (ou plusieurs), ne coïncidant pas avec la somme des opinions et attitudes qu'on lui a prêtées, plus « petit » ou plus « grand » que cette somme. La chasse au vrai Socrate est aussi

inévitable qu'inaboutissable. Il faudrait, pour qu'elle aboutisse, au moins partiellement, que l'on commence à dissiper les deux mystères majeurs du socratisme : celui de la condamnation à mort de Socrate par un jury « populaire » athénien[220], et celui, si l'on suit la saga socratique, d'une acceptation de la mort par Socrate lui-même, qui confine au suicide délibéré. On n'arrive jamais à se défaire complètement de l'idée que Socrate est mort pour rien : ce qui, sans doute, n'est pas entièrement faux, mais ce qui montre aussi que nous avons bien du mal à saisir la nature et la portée des enjeux drainés par la vie et la mort de Socrate.

Certains exégètes insistent sur la manie qu'avait Socrate, et qui pouvait le rendre insupportable, d'interpeller tout un chacun sur ses pensées et ses actes, en tenant pour nulle et non avenue la part d'indicible et d'invisible que comporte la vie de toute communauté politique. Jusque devant ses juges, jusqu'au bout, Socrate, d'après l'*Apologie,* dit aux Athéniens qu'il les aime bien mais qu'il obéira au dieu plutôt qu'à eux, s'il le faut, et même s'il y a risque de mort. Rien ne peut l'empêcher de continuer à philosopher, et à prodiguer ses recommandations et ses observations. On peut se demander si une société peut supporter d'être prise au mot, et c'est en effet la question de V. Goldschmidt[221]. Peut-être Mélétos et surtout Anytos, les accusateurs de Socrate, qui sont loin d'être des imbéciles ou des fanatiques religieux et politiques, sentent-ils en Socrate le danger d'un homme qui, en fait et en dépit du respect des apparences et des rites collectifs, donne l'impression de ne plus avoir besoin de la cité pour donner un sens à sa vie, au moment même où la démocratie athénienne essaie de retrouver un second souffle après avoir frôlé l'anéantissement complet par Sparte. Même si Socrate s'est gardé de toute rupture ouverte avec la *polis* – non seulement d'ailleurs par simple prudence politique, mais aussi sans doute parce que, en un certain sens, la *polis* lui reste nécessaire – , il est de fait que, comme l'a observé V. Ehrenberg[222], tous ceux qui ont approché Socrate ont, d'une manière ou d'une autre, rompu avec la *polis*. On peut se représenter Socrate comme ce que j'ai appelé ailleurs un « marginal invisible ». Un marginal invisible, le plus souvent, n'est pas un marginal en train de dissimuler sa marginalité à autrui et à lui-même. Il peut, sur le fond comme dans la forme, se conformer à la plupart des codes sociaux en vigueur. « Simplement », il témoigne d'une distance secrète, inconsciente même peut-être, à l'égard de ces codes, distance qui signifie qu'ils ont cessé en fait d'assurer leur fonction de production du sens. La marginalité invisible disqualifie ou discrédite un régime de la pire façon : en lui refusant silencieusement le droit ou le pouvoir de se prononcer sur lui-même.

Toutes ces « explications » de la condamnation à mort de Socrate,

pour éclairantes qu'elles soient sur tel ou tel aspect de sa personne ou de sa pensée, laissent pourtant le lecteur sur sa faim : elles rendent peut-être cette mort moins improbable, elles ne la rendent pas nécessaire, et elles restent, si l'on peut dire, à distance respectueuse de ce qu'elles cherchent à expliquer.

Il en va exactement de même des raisons qui ont pu pousser Socrate à accepter cette mort, presque à la rechercher, si l'on accorde foi au récit selon lequel il lui eût été facile d'y échapper, soit en ne défiant pas le tribunal avec une sorte de bravade suicidaire, soit en acceptant de s'évader – évasion facile, dit-on – et de quitter Athènes. Peut-être l'« explication » la moins mauvaise réside-t-elle dans ce que l'on pourrait appeler l'impossible enracinement de Socrate : il est d'Athènes et meurt d'en être.

A la différence de certains parmi les plus grands Sophistes et d'un grand nombre de philosophes du IV^e^ siècle, Socrate ne semble pas se sentir à l'aise dans la peau d'un cosmopolite. Il paraît avoir été Athénien par toutes les fibres de son corps et de son âme, en ce sens que c'est seulement à Athènes, et pas dans une autre cité, que la vie lui semble digne d'être vécue. Par ailleurs, tout « individualiste » et « dépolitisé » qu'il se dise et se veuille, il est clair que Socrate a un besoin quasi physique des autres, de leur présence, de leur conversation ; la *polis* reste le cadre humain et politique indépassable. Avoir besoin de la *polis* pour respirer, et pas de n'importe quelle *polis,* mais de l'athénienne, et ne plus pouvoir fermer les yeux devant la distance qui se creuse entre soi et l'objet de son désir, il y a peut-être là de quoi mourir, surtout quand on a soixante-dix ans et la certitude que ce qui a compté est désormais derrière soi. Dans l'*Apologie de Socrate,* Platon fait dire à ce dernier quelque chose qui me paraît sonner très juste et pénétrer profond dans ce qu'a peut-être été la psychologie de Socrate (qui reprend d'ailleurs l'argument dans le *Criton)* : me voyez-vous, dit Socrate à ses juges et à Criton, à mon âge, quitter Athènes et m'en aller errer de cité en cité ? Car une chose est sûre : aucune cité n'acceptera de m'accueillir longtemps, parce que, partout, je me ferai rejeter, avec ma manie de faire dire et voir aux gens ce qu'ils n'ont envie ni de dire ni de voir. On dirait que Socrate ressent désormais son rapport à la cité comme à la fois vital pour lui et impossible. Il se crée une incompatibilité d'humeur entre la cité et le penseur exigeant. Si Athènes même, ma cité, me rejette, semble dire Socrate, quelle dérision de penser qu'une autre cité m'accepterait !

Je ne crois pas beaucoup à la rationalisation prêtée à Socrate par Platon dans le *Criton,* selon laquelle on n'a pas le droit de se dérober à une loi, même injuste, de sa patrie. Cette version d'un contrat social personnalisé résultant d'une sorte d'accord tacite entre la *polis* et chacun de ses citoyens paraît d'un juridisme un peu trop alambiqué

pour emporter la conviction. Que Socrate (ou Platon) ait pensé que le lien politique vaut pour lui-même, indépendamment de son contenu à la limite, et justifie donc des sacrifices de la part des citoyens à l'occasion, est sans doute vrai ; que Socrate, dont le courage personnel paraît avoir été grand, à la guerre comme dans les deux occasions où il a eu à s'exposer politiquement (sans compter la dernière, évidemment), soit le genre d'homme à accepter de mourir pour une conviction paraît aussi incontestable. Mais on ne voit guère Socrate mourir pour respecter les clauses d'un contrat social au demeurant vague et informulé et qu'il sait d'ailleurs fort bien tourner quand cela l'arrange, par exemple quand il refuse de s'engager personnellement dans l'action politique, alors que, s'il existe une clause de ce « contrat social » tacite qui est indéniable, c'est bien celle qui dit que tout Athénien du mérite ou du talent d'un Socrate *doit* faire de la politique[223].

Quand Socrate est placé devant le choix de mourir ou de se laisser déraciner d'Athènes, il choisit la mort. On peut voir là l'expression d'une situation de portée plus vaste. On dirait que Socrate place les Athéniens de son temps et se place lui-même devant un dilemme : ou bien, après cette terrible guerre du Péloponnèse qui a déboussolé tout le monde, on peut réenraciner les Athéniens dans leur cité, permettre à cette dernière de se ressourcer, et tout va bien ; ou bien on n'y parvient pas, mais la vie sans racines civiques ne vaut pas la peine, et mieux vaut mourir. Pour un Socrate, sans doute plus encore que pour d'autres penseurs, les oppositions intellectuelles du type de celles qu'on vient d'évoquer – avons-nous affaire surtout à un individualiste ou bien à un Athénien qui ne vit que par sa cité, Socrate est-il un faux ou un vrai « dépolitisé » ? – sont probablement dérisoirement inadéquates. A mon avis, Socrate ne choisit pas entre l'individu et la cité, plaçant l'un ou l'autre au « sommet » de sa hiérarchie de valeurs ; il ne choisit pas, car il lui faut l'un *et* l'autre. Il lui faut un individu enraciné dans la *polis*. Comme on dit, Socrate ne peut pas se voir ailleurs qu'à Athènes et c'est peut-être cette certitude existentielle qui commande tout le reste, y compris l'apparente valse-hésitation entre l'individu et la cité, l'action politique et l'abstention, le respect des lois et l'ironie socratique sur les lois humaines, l'amour des Athéniens et le doux mépris qu'on leur porte. Et si les choses étaient vraiment aussi simples que cela ? Si tout le discours socratique, avec ses subtilités et ses méandres, n'était que la longue répétition d'un cri du cœur toujours enfoui et toujours présent : impossible de vivre dans Athènes comme elle est devenue, impossible de vivre sans Athènes ? Si ce discours était le discours complètement *autoréférentiel* d'un individu qui se voit dans la cité, ne se voit pas sans elle et fait donc découler cette cité de son autoréférence ou, dit autrement, fait naître de la

transcendance de cette autoréférence ? Car, il faut bien l'admettre, on nage en pleine tautologie avec le message socratique qui est : je n'existe que par la *polis* et la *polis* n'existe que sur la base de mon autonomie morale, de l'intériorisation que j'accomplis de la loi et de la cité. Dépouillé de ses connotations « juridiques » inutiles, le contrat social « personnalisé » passé par Socrate avec Athènes dans le *Criton* devient : Athènes est juste puisque j'accepte d'y vivre, j'accepte de vivre à Athènes parce qu'elle est juste. Le « contrat » tacite entre Athènes et moi, du même coup, me fonde, ainsi qu'Athènes. Ce contrat tacite est un acte autoréférentiel qui vaut pour une transcendance. *L'acte* de vivre à Athènes fait transcendance, comme il fait autoréférence, et nous parvenons ici au seuil de la compréhension de ce qui est la forme la plus subtile et la plus méconnue de l'articulation entre transcendance et autoréférence : la médiation de cette pensée fondatrice muette qu'est l'acte, un acte qui véhicule avec lui la certitude de *l'évidence.* Ce que je vis et fais sans le penser et le dire est ce qui fonde au plus solide et au plus profond ma volonté d'autoréférence ou de transcendance.

Si on accepte un instant cette façon de voir les choses, on aboutit à un étrange rapprochement entre Socrate et Alcibiade : tous deux ne peuvent pas se contenter d'Athènes telle qu'elle devient, et tous deux ne peuvent pas s'en passer. Les voyages intellectuels de Socrate entre l'individu et la cité valent pour les voyages réels d'Alcibiade entre Athènes, Sparte, Milet ou la Perse. Ni l'un ni l'autre ne peuvent vivre en s'absorbant complètement dans Athènes ou en l'abandonnant sans espoir de retour. Ils ne sont ni dedans ni dehors, et, à ce titre, ils sont bien des marginaux invisibles installés dans ce vide social que devient l'Athènes de la fin du V^{e} siècle.

S'agissant de Socrate, fallait-il, pour autant, accepter de mourir ? Comme pour la condamnation, l'« explication » de l'assentiment de Socrate à sa mort n'absorbe pas l'événement qui reste plus grand que ses « causes ». Après tout, il y a là un rapport intime entre Socrate, Athènes et sa mort qui, par son intimité même, se dérobe sans doute à l'explication. Mais, si la recherche de ce qui s'est « vraiment » passé est décevante, peut-être aussi perd-elle de son importance devant la portée *symbolique* de la mort de Socrate, de sa condamnation comme de son acceptation de cette condamnation. Parler ici de symbole signifie que ce qui compte est l'événement lui-même, non sa genèse spécifique. Tout se passe *comme si* Socrate était mort parce qu'il représentait un *danger* pour Athènes en train d'essayer de renaître, danger perçu par la cité et par Socrate lui-même. A la limite, il n'importe plus que le danger ait été réel ou bien fantasmé. La mort de Socrate signifie qu'il y avait de la place pour une prise de conscience d'un danger possible, au moins autant que pour l' « erreur » historique

ou judiciaire qui consiste tout bêtement à tuer un homme pour rien. Le véritable problème est celui de la nature de ce danger. A supposer qu'il y ait eu un certain sens à tuer cet homme, quel était ce sens ? Nous commençons à percevoir qu'il faut peut-être le chercher dans la marginalité invisible de Socrate, dans cette zone équivoque où il se tient et qui n'est ni Athènes ni l'autre d'Athènes.

Socrate ou du mythe nécessaire

Et nous voilà, par là même, renvoyés au contenu du message socratique, et à l'irritante question de savoir pourquoi, depuis des siècles et des millénaires, on nous dit et on nous répète que Socrate a été et reste un tournant de la pensée humaine. Grâce au ciel, on peut s'épargner d'entrer dans le détail de cette discussion interminable, parce qu'elle fonctionne comme celle qui a lieu sur les raisons de la mort de Socrate : elle fournit une quantité d'explications plausibles dont aucune, à mon avis, n'apporte l'intime conviction nécessaire, et ne peut d'ailleurs le faire.

Au fond, ce que semble avoir reproché Socrate à la philosophie naturelle qu'il lui était donné de connaître, c'est de s'intéresser avant tout à la « causalité » des choses, en oubliant leur finalité. De manière qui deviendra classique, Socrate pose le problème du *sens* et, par là, celui de la téléologie et de la transcendance. Il ne veut pas d'une philosophie qui explique comment les choses fonctionnent, mais ne dit pas dans quel but, même si, du temps de Socrate ou presque, Diogène d'Apollonie n'ignore pas la préoccupation téléologique, et même s'il est de toute façon manifestement injuste de réduire la philosophie présocratique à une sorte de petit divertissement sur la mécanique du monde dépourvu de grandeur spirituelle. Quoi qu'il en soit, il est devenu constant d'attribuer à Socrate une réaction de rejet de la philosophie naturelle en raison de sa prétendue infirmité téléologique, et aussi parce qu'elle fournit des réponses trop nombreuses et trop contradictoires au petit nombre de grandes questions que pose l'existence du monde et de l'homme.

Ceci étant, ni la demi-bêtise proférée par Cicéron sur le rapatriement sur terre de la philosophie attribué à Socrate, ni le jugement négatif qu'a sans doute proféré ce dernier sur la philosophie naturelle n'autorisent à faire de Socrate un tournant décisif dans la pensée humaine. Aussi certains exégètes préfèrent-ils définir la révolution socratique comme celle qui met désormais au cœur de la philosophie la conscience réflexive, le sujet capable de penser le monde parce qu'il devient capable de se penser pensant. La connaissance de soi, qui, notons-le au passage, est une forme parmi d'autres de manifestation de l'autoréférence humaine (le « soi » ici concerné étant l'individu humain, par différence avec le soi social, par exemple), devient chez Socrate, et pour la première fois selon certains, l'instrument philosophique par excellence et même, à tout dire, la voie privilégiée de la sagesse, de la connaissance du sens. Connaître la vertu, c'est connaître sa définition ; définir la vertu suppose la connaissance de soi, c'est-à-dire du sens de l'existence humaine : si j'existe, quelle est la finalité de mon existence ? Socrate rejoint ici la préoccupation téléologique qu'il reproche à la philosophie naturelle de négliger, et la rejoint à son plus haut niveau, celui de la finalité de toutes les finalités spécifiques qui justifient telle ou telle activité humaine, mais ont elles-mêmes besoin de se justifier par autre chose qu'elles-mêmes.

Il est significatif que la connaissance de soi, comme autoréférence, s'accompagne chez Socrate d'une opération de *dédoublement,* c'est-à-dire d'une pratique de ce que j'ai appelé ailleurs l'autoréférence indirecte. Se référer à soi implique d'une certaine manière de se faire extérieur à soi, c'est-à-dire de se dédoubler. Chez Socrate, il y a le moi, sorte d'individualité brute, et il y a ma psyché, qui est le vrai moi. Entre ma psyché et moi, il y a le même rapport que celui qui s'instaure entre l'artisan et son outil. La connaissance de soi passe par le dédoublement, dont une des manifestations est la fusion-séparation d'une « âme » et d'un « corps ». Pour dire les choses de manière simple, on crédite Socrate d'avoir inventé l'idée de l'individu comme source possible du sens, instance créatrice du sens. Et il s'agit là d'une idée dont le destin sera prodigieux, parce qu'elle est au point de départ de toute une série de techniques mentales et spirituelles qui tentent de maîtriser le paradoxe de la fusion-opposition de l'immanence et de la transcendance. Kierkegaard, dans ses *Miettes philosophiques,* a bien vu la portée de l'innovation prêtée à Socrate : chaque homme se fait le centre du monde, mais, s'il le peut, c'est qu'il *est* une sorte de concentré du monde et, dans la connaissance de lui-même qu'il acquiert, c'est la connaissance de Dieu qui fait son chemin. La découverte de l'« intériorité » comme instance du sens est une

prodigieuse trouvaille. Mais c'est une trouvaille qui ne dissimule pas vraiment le *paradoxe* qu'elle tente d'affronter, et, cela, Kierkegaard l'a bien senti[224]. Entre autres choses, Kierkegaard nous dit ici : il y a paradoxe en ce que la vérité éternelle, la parole divine, qui n'est pas paradoxale, ne se révèle et ne peut se révéler qu'à travers une intériorité contingente, particulière, sans doute faible et faillible. Kierkegaard est l'un des rares penseurs qui accepte de dire ouvertement que le fait d'aborder le rapport entre immanence et transcendance oblige à affronter un paradoxe ; à admettre l'absurdité selon laquelle la « vérité », qui est sans doute quelque chose qui ne doit rien à celui qui cherche à la connaître, ne se présente en fait, et ne peut se présenter, que comme le fait d'exister pour ce connaissant, à travers le travail d'intériorisation qui se fait dans et par cette existence. Et, si la tradition a raison, Socrate est donc au point de départ d'une des formes fondamentales de ruse humaine avec la transcendance. G. Politzer, qui avait cru trouver dans le marxisme une forme meilleure, supérieure, de la même ruse, a pu se payer le luxe, comme Kierkegaard, non seulement de faire apercevoir le côté paradoxal de la chose, mais encore de montrer à quel point les risques d'échec de la ruse sont importants[225] : « Crée-toi toi-même, en t'affranchissant d'abord du mythe de l'homme intérieur, qui enferme notre civilisation entre la hantise de la transcendance et la manie puérile et malsaine de l'introspection, des auto-analyses, des confessions et du journal intime. »

Socrate est-il donc le point de départ absolu de la pensée réflexive et de l'autoréférence sous la forme particulière de l'intériorité humaine ? Ce serait tout de même pousser la naïveté un peu loin que d'imaginer que des gens comme Parménide, Empédocle, Anaxagore ou Démocrite, pour ne parler que d'eux, n'ont pas tiré parti de la richesse de leur vie intérieure. Ce serait oublier, comme le fait observer Guthrie, tout l'énorme travail déjà accompli dans cette direction par la pensée ionienne et par les Pythagoriciens. Ce serait négliger qu'Héraclite, bien avant Socrate, se moquait cruellement de ceux qui pensent que la sagesse peut se trouver dans la polymathie, c'est-à-dire dans l'accumulation de savoirs sur tous les sujets possibles et imaginables. Après tout, c'est Héraclite qui a dit : « Je me suis cherché moi-même. » Tout ce qu'a dit Héraclite de la relation posée entre le *logos* individuel et le *logos* universel montre que, comme le confirme Helen North[226], Héraclite a déjà de façon tout à fait consciente et explicite élaboré l'idée suivante : la connaissance de soi est le point de passage obligé quand on cherche la loi commune à l'homme et à l'univers. Accordons, si l'on veut, à Socrate le mérite d'avoir enraciné dans la philosophie, avec une force particulière, des idées essentielles comme celles de l'individu, de l'intériorité, de l'autonomie

personnelle, de la pensée réflexive, etc. Mais, de grâce, cessons de vouloir trouver en lui cette sorte de Graal ontologique qui expliquerait que, avant lui, il n'y avait rien ou presque, et que, avec lui, tout devient possible. Au surplus, n'oublions pas que, dans le *Charmide* de Platon, Socrate instille un solide scepticisme quant à la possibilité pour la pensée de se connaître elle-même, de se prendre comme objet de pensée, de pratiquer l'autoréférence. Socrate ne dit pas que c'est impossible, mais il se refuse à admettre que cela est possible. Il débouche, comme bien souvent, sur le refus de répondre, et se débarrasse sur nous de l'embarras de ce refus.

Socrate serait-il, en définitive, un mirage philosophique ? Il y a au moins un penseur qui a eu le mérite de poser la question, et non des moindres, et il faut saluer son courage. Il s'agit d'E. Dupréel[227]. Sa thèse centrale est que Socrate, grâce à Platon en particulier, a littéralement été mis à la place de ceux qui ont véritablement réussi le grand tournant de la philosophie grecque, c'est-à-dire les Sophistes.

Même si l'on n'est pas obligé de suivre Dupréel dans tous les méandres de son déboulonnage systématique de la statue socratique, il subsiste finalement une telle distance entre la place exceptionnelle que la tradition accorde à Socrate et les considérants destinés à justifier cette place qu'on ne peut pas éviter de se poser des questions. On ne peut pas, en effet, écarter complètement l'idée que Socrate est en partie un mythe fabriqué par Platon, Aristote et quelques étoiles de moindre grandeur, et revivifié un peu plus tard par les Pères de l'Église pour les besoins de la cause chrétienne.

La vraie question n'est pas de faire la part du mythe et de la réalité dans la saga socratique, mais de rendre raison du mythe lui-même, si mythe il y a, ce qui paraît difficilement niable en bloc. Pourquoi avoir « inventé » Socrate, c'est-à-dire lui avoir donné la stature d'un commencement absolu ou d'un horizon indépassable qui sublime sans doute le personnage, si grand et si attachant a-t-il été ? Pourquoi, aujourd'hui encore, entretenir cette invention avec un tel soin que des remises en cause comme celle de Dupréel font presque figure de scandale ou d'obscénité ? Peut-être que la patristique chrétienne du II^e^ siècle de notre ère, saint Justin ou Clément d'Alexandrie, dans leur naïve roublardise, commencent à laisser entrevoir la réponse. Ce qu'ils disent, au fond, c'est que Socrate est celui qui interroge sans avoir encore la réponse (chrétienne, évidemment). Socrate est l'inquiétude, théologique peut-être, philosophique sûrement, et je pense que là est sans doute l'explication du sort exceptionnel fait à Socrate, aujourd'hui encore où, pourtant, les préoccupations qui ont pu être celles de Platon, Antisthène ou Clément d'Alexandrie ont apparemment profondément changé. Socrate a été et reste le plus grand parce qu'il est le mythe fondateur de la philosophie, et il est ce

mythe parce qu'il est la réponse « vivante » (réelle ou en partie fantasmée, peu importe en définitive) à la question la plus angoissante de toutes : comment continuer à philosopher quand toute philosophie est devenue impossible ? Ou, plus simplement : comment continuer à penser, quand la pensée se bloque au milieu de ses échecs et à partir de sa propre lucidité ?

Il faut qu'on permette au non-philosophe que je suis de proférer cette incongruité : devant une telle performance, tous les philosophes et penseurs de tous temps ne peuvent que ressentir de l'admiration, et je pense que c'est de cette admiration que naît la grandeur socratique. Socrate (il faudrait presque des guillemets comme pour Homère) montre que l'on peut *remplir* le *vide* philosophique, même quand ce vide confine à la béance et à la déchirure, et le remplir *utilement,* c'est-à-dire en allant bien au-delà du camouflage ou de la poudre d'illusion philosophique. Le vide est rabattu sur le vide et le miracle se produit : ce rabattement, d'une certaine manière, le fait disparaître. Ce que je dis là avec une volontaire brutalité, bien d'autres, évoqués par M. Sauvage[228], l'ont dit avec la délicatesse requise en l'occurrence, cette délicatesse qui cache ce qu'elle laisse apercevoir. Toute une tradition occidentale, bien incarnée par Jaspers, voit en Socrate le premier et le vrai philosophe parce que la philosophie, en définitive, consiste à *aimer* la sagesse, ce qui ne signifie pas nécessairement la posséder.

La grandeur de « Socrate », c'est, finalement, de faire surgir la subtilité de ce que Valéry, de manière d'ailleurs très *socratique,* appelle la naïveté du questionnement de l'esprit par l'esprit même (car qu'est la pensée réflexive, la connaissance de soi, sinon ce questionnement ?). Socrate change véritablement l'eau en vin. Il fait de naïveté philosophie et philosophie qui aide à penser et à vivre. Tour de passe-passe qui n'est imaginable que dans la double renonciation qui consiste, pour Socrate, à refuser l'élaboration d'une doctrine positive et, pour son « lecteur », à refuser de choisir entre les mille messages socratiques qu'on s'obstine *quand même* à lui présenter, en voulant faire de Socrate soit un scientiste ou un logicien, soit un religieux voire un mystique, soit un adorateur de la *polis,* soit un individualiste forcené, etc. Il faut prendre en compte tous ces visages si divers, parfois si opposés, de Socrate : non pas, évidemment, par incapacité de choisir ou par goût de l'éclectisme, mais parce qu'ils expriment, pris isolément comme dans le système qu'ils forment, ce qui est véritablement en question et ce qui n'est jamais ouvertement dit par « Socrate », Platon, Aristote et les autres[229] ; ce qui est en question, c'est-à-dire l'art spécifiquement socratique de jongler avec le paradoxe de la transcendance et de l'immanence. Je ne suis pas sûr que tout ce que l'on fait dire à Socrate reflète toujours ce qu'a pu penser le Socrate historique. Mais cela importe peu, à la limite. Il y a

assez de vérités dans les visages socratiques qu'on nous présente pour qu'une méta-vérité surgisse : le Socrate le plus fécond (et le plus vrai aussi peut-être, après tout) réside dans le jeu en miroir et en opposition de ses différents visages.

En résumé : comme Gorgias peut-être, mais différemment, Socrate a été un maître du paradoxe. Être un maître du paradoxe signifie maîtriser le paradoxe de la pensée qui à la fois unit et oppose immanence et transcendance. Ce n'est sans doute jamais une petite affaire. Encore moins dans une période où, comme ce fut le cas du temps de la maturité et de la vieillesse de Socrate, s'installe le vide social et philosophique, un vide dont une des caractéristiques est *précisément* la difficulté ou l'impossibilité de maîtriser le paradoxe évoqué. La société est en proie au vertige du vide, parce qu'elle ne parvient plus à marier l'eau et le feu, la transcendance et l'immanence ou l'autoréférence, autrement que sur le mode de l'illusionnisme, du vœu pieux ou de l'exercice nostalgique. La réussite de Socrate n'en est que plus remarquable, et sa figure plus grande. De ce point de vue, il représente une sorte d'instant de grâce, la réussite d'un moment, et je pense que le sentiment d'une impossible réussite, qui s'est pourtant produite, joue un grand rôle dans la fascination que continue à exercer Socrate.

Socrate est, pour longtemps, le dernier qui réussit à garder le lien entre la pratique et sa philosophie, et le *premier* qui « démontre » l'impossibilité de maintenir ce lien. Socrate théorise sans théorie, philosophe sans philosophie, accouche de ce qui n'est pas un nouveau-né.

L'aporie de Socrate et les apories socratiques

Il est donc bien entendu que ce qui suit ne prétend pas évoquer nécessairement le « vrai » Socrate. On va parler d'un personnage qui, s'il a existé, a pu s'appeler Socrate, et a eu dès lors pour fonction de jouer le rôle que se donnent certains penseurs dans les périodes de vide social : continuer à produire du sens à un moment où il s'agit apparemment ou réellement d'une tâche impossible.

Produire du sens *quand même,* dans l'Athènes de la fin du V^{e} siècle, voilà l'aporie qui a *peut-être* été assumée par Socrate si nous acceptons de le prendre avec tout l'énorme potentiel contradictoire qui surgit des différents visages qu'on lui prête. Le jeu réciproque de ces visages engendre les apories socratiques qui apparaissent dès lors comme le moyen de maîtriser tant bien que mal l'aporie de Socrate. Que le Socrate historique coïncide plus ou moins exactement avec ce Socrate théorique n'est finalement pas la question qui m'intéresse

centralement. Ce dont j'ai besoin, c'est d'un archétype de penseur adapté aux périodes de crise aiguë du sens. Socrate fait l'affaire. Je ne fais d'ailleurs, me semble-t-il, que suivre ici Platon dont le rapport à Socrate me paraît profondément ambivalent. Il me semble que Platon, avec un art consommé, nous oriente avec insistance vers un Socrate confronté au problème de l'impossibilité du sens, et que son insistance, si elle traduit sans doute tout le respect et toute l'admiration que Platon a eus pour son maître, dessine aussi en creux la place que se destine Platon à côté de Socrate, ou après lui : celle du fils spirituel qui, se juchant sur les épaules du père, décide d'en finir avec la ruse paternelle. Socrate ne va jamais jusqu'à nous dire positivement le sens des choses : il se borne à nous répéter sans cesse que, si le sens est peut-être absent, le chemin vers le sens existe bien ; Platon, lui, veut dire le sens qui se trouve au bout du chemin et fait peut-être ressortir discrètement l'originalité de son message (moins discrètement dans ses dernières œuvres) en construisant ou reconstruisant un Socrate grandi par l'impossibilité de sa tâche. Mais, du même coup, ce Socrate grandi fait grandir Platon.

Prenons le rapport de Socrate à la raison, à la science, à la rigueur intellectuelle. Il est difficile de surestimer son importance. Il est très possible de se tracer un portrait de Socrate fondant son idéal de vérité sur une pratique tatillonne de la rigueur scientifique semblant aller dans bien des cas jusqu'à l'obsession et à la maniaquerie. De nombreux dialogues platoniciens surgit un Socrate insupportable à force d'exiger de ses interlocuteurs une vision « scientifique » des choses qu'il n'est pas lui-même nécessairement en mesure de faire aboutir. Il existe toute une dimension de pédanterie positiviste ou scientiste avant l'heure, chez Socrate, dimension dont d'ailleurs – et là se trouve une forme de l'art suprême de Platon – on ne sait pas toujours si elle vient du Socrate profond ou bien si Socrate s'en sert comme un élément de sa stratégie du rapport à autrui, par exemple pour esquiver des problèmes politiques, ou bien, tout simplement, pour « accoucher » l'interlocuteur du maximum de ce qu'il peut accoucher. En termes simples : Socrate fait-il partie de ceux qui cherchent, à titre unique ou principal, à donner un fondement *scientifique* au social et au politique, ou bien n'en fait-il pas partie ? Et, s'il en fait partie, le fondement recherché est-il surtout de nature autoréférentielle, ou bien fait-il appel à une instance au moins partiellement extérieure au social, au politique, à l'humain en général ?

Il s'avère très vite impossible de répondre simplement à ces questions simples. A une certaine époque, on a pu présenter un Socrate délibérément et uniquement intellectualiste, préoccupé avant tout par des problèmes de rigueur intellectuelle et de logique, par le

souci de construire une « science morale », par une sorte de passion mystique pour le pur concept (Brochard, Gomperz). Aristote, depuis longtemps, avait contribué à accréditer cette image socratique.

Dupréel est sans doute l'un des premiers et l'un des rares à jeter un sérieux doute sur l'image d'un Socrate poursuivi par le démon scientifique[230]. De ce point de vue, Dupréel fait une remarque assez troublante et qu'il convient de garder à l'esprit : quand on lit les grands dialogues platoniciens, qui ont Socrate pour centre, de manière *isolée,* on peut avoir le sentiment d'un Socrate en quête permanente de rigueur scientifique et définitionnelle. Mais, quand on examine *ensemble* ces dialogues à partir *d'un* thème, on s'aperçoit qu'il n'existe *aucune* recherche socratique véritable de définition conceptuelle de la vertu, ou de la liberté, ou du courage, ou de la piété… Le penseur Socrate a peut-être existé, mais, dit Dupréel, il ne faut pas le chercher chez un Platon qui se préoccupe de faire œuvre d'écrivain, non de transmettre une méthode ou une doctrine de son maître.

Dupréel, même s'il grossit le trait, a, à mes yeux, le mérite d'attirer notre attention sur le danger qu'il y a à accepter, sans le recul nécessaire, l'image d'un Socrate fonctionnant uniquement ou massivement à la raison, à la logique, à la rigueur intellectuelle. J'aimerais mieux soutenir l'idée que Socrate a bien vu dans la raison, dans la logique, dans la science une voie importante pour trouver une solution au problème dès lors quasi manifeste des rapports entre l'autoréférence et la transcendance, mais que, pris dans les limites de la science et de la philosophie de son époque comme dans ses propres limitations politiques, idéologiques et scientifiques, il n'a pas pu ou pas voulu en rester là. D'où l'élaboration, par petites touches, d'une stratégie socratique parfaitement ambivalente vis-à-vis de la science, combattant la science par la nescience et la nescience par la science chaque fois que l'un des termes menace de l'emporter sur l'autre.

Socrate, l'autoréférence et la transcendance

Essayons d'abord de voir en quoi l'attitude socratique entre en relation, plus ou moins explicite, avec la question de la transcendance et de l'autoréférence. Il faut bien voir d'abord que la rupture de Socrate avec la philosophie « présocratique » – pour l'essentiel le rejet de la « philosophie naturelle » comme base explicative de la transcendance – est une rupture à l'intérieur d'une continuité qui subsiste. Cette continuité réside dans la confiance accordée à la raison humaine – totale ou limitée, peu importe pour l'instant – pour trouver et donner l'explication des choses. Quand Socrate rejette la philosophie naturelle, il en *garde* l'idée centrale qui est celle d'une

possible philosophie ou science de l'homme et de la société. Si l'on prend au sérieux le souci de rigueur logique qu'il semble manifester dans les dialogues platoniciens et que lui attribue Aristote, on peut même dire que Socrate pose le problème *général* de la rigueur scientifique ou philosophique, que cette rigueur s'applique à l'étude de la nature ou à celle de l'homme et de la société. En d'autres termes, Socrate *rétablit* et *renforce* le lien qu'il paraît couper entre la recherche du sens des choses, d'une part, et la philosophie ou la science, d'autre part. Guthrie a raison[231] : à partir du moment où l'on cherche de l'essence et de l'universel, on se met en quête, même si l'on affecte de dédaigner la « physique » et de ne s'intéresser qu'aux hommes, d'une loi ou vérité qui vaut pour l'univers entier, et qui oppose moins la morale ou la science politique à la « physique » qu'elle ne récuse le relativisme de l'opinion attribué aux Sophistes (à tort, on l'a vu, pour certains d'entre eux).

Cette recherche de l'essence et de l'universel, si elle est bien socratique, signifie que Socrate, comme on pouvait s'en douter d'ailleurs, tourne résolument le dos au choix de l'autoréférence comme démarche principale, choix effectué par certains Sophistes. En ce sens, Socrate *renoue* avec l'ambition transcendantale qui est celle de la philosophie présocratique. Mais son rejet de la « physique », sa centration sur l'homme, individuel ou collectif, font en même temps que Socrate présente aussi une dimension autoréférentielle, ne serait-ce que parce que, ainsi, le pourquoi de l'homme est à chercher dans l'homme, non dans on ne sait trop quel ordre cosmique ou physique extérieur à l'homme. Nous voyons poindre ici la ruse socratique avec l'autoréférence et la transcendance, la manière dont Socrate nous renvoie de l'une à l'autre, quand l'immobilisation sur une position devient intenable. L'autoréférence potentielle induite par le rejet de l'instance de la *physis* rejoint la transcendance grâce au fait que cette autoréférence, pour Socrate, doit résolument tourner le dos à l'« opinion » changeante des hommes sur eux-mêmes, et rechercher l'essence et l'universel que cache cette opinion. Socrate est à la recherche d'un référent, d'un point fixe, à la fois intérieur et extérieur à l'homme, autoréférent et transcendant, dont l'existence paradoxale ne peut s'expliquer que par une opération de *dédoublement* de l'homme lui-même, à la fois individu fugace et manifestation de l'éternité humaine.

En quoi et comment ce référent humain « scientifiquement » imaginable se relie au référent plus vaste d'une éventuelle transcendance cosmique, en quoi, si l'on veut employer des termes non socratiques pour préciser les choses, la nature humaine participe-t-elle de la nature des choses en général, voilà la question qui est posée en filigrane, à laquelle le Socrate platonicien se garde bien de

répondre, peut-être pour laisser le champ libre au Platon qui se veut socratique. Socrate fait preuve ici d'une prudence que semble lui reprocher Aristote, qui lui dit en résumé : quand on part à la recherche de l'essence, on se met en quête, de ce fait, de l'universel, un universel qu'il devient impossible de limiter à l'homme. Aristote reproche en somme à Socrate d'ouvrir insuffisamment son autoréférence sur une transcendance au-delà de l'humain. Je signale au passage que, en s'ouvrant ainsi davantage sur la transcendance, l'autoréférence risque de s'absorber dans cette dernière et de disparaître. Mais c'est là, si l'on me permet l'expression, l'un des premiers exemples de la loi du genre, de la règle du jeu non écrite en la matière : toute tentative de mieux « équilibrer » le rapport de la transcendance et de l'autoréférence comporte un risque majeur d'aggravation du déséquilibre.

Si l'on retient cette manière de voir les choses, on peut voir en Socrate quelqu'un qui veut se démarquer, d'une part, des philosophes naturels parce qu'il les croit incapables de traiter correctement de l'homme et de la société en dépit de leurs aspirations aux explications transcendantales, et, d'autre part, de la sophistique parce qu'il n'aime pas le relativisme de sa démarche autoréférentielle, un relativisme qui présente l'inconvénient supplémentaire, chez certains Sophistes, de déboucher sur une justification de fait de la démocratie grecque, option politique qui n'est certes pas celle de Socrate.

En fait Socrate retient sans doute plus de la sophistique qu'il n'y paraît au premier abord. Il en retient d'abord la focalisation philosophique sur l'homme, et la société et je dirai même qu'il en retient *l'intention* autoréférentielle. Mais il trouve sans doute l'autoréférence sophistique de mauvaise qualité, parce que dépourvue de stabilité, d'essence substantielle, bref de vertu transcendante et autodépassante. Pour « transcendantaliser » l'autoréférence sociale et humaine, entre autres tentatives, Socrate se tourne du côté de la raison humaine, de la logique, de la rigueur, de la science. Mais nous sommes à une époque où, depuis longtemps, même si c'est moins explicite que chez Socrate ou Platon, *a fortiori* chez Aristote, on a fait aux Grecs en général et aux Athéniens en particulier le coup de la raison, de l'induction, de la rigueur, de la philosophie, de la science. Socrate n'arrive pas en terrain vierge et, naturellement, il le sait bien. Il se heurte à une bonne dose de scepticisme et même d'anti-intellectualisme ambiant, et lui-même y participe par ses prises de position sur la philosophie naturelle et par son combat acharné avec ses frères ennemis, les Sophistes.

Qu'est-ce qui permet à Socrate de penser que ce qui a échoué avant lui – la tentative d'explication « rationnelle » et « scientifique » du monde, de l'homme, de la société – va réussir avec lui ? Après tout, il

a peut-être moins conscience que beaucoup de ses exégètes d'être le commencement absolu de la philosophie, et sa lucidité, la juste appréciation qu'il a des possibilités intellectuelles du temps et peut-être de *ses* possibilités mêmes dans ce contexte, lucidité et appréciation qui le conduisent obstinément à *ne pas* écrire et à *ne pas* offrir au monde de doctrine positive, font peut-être qu'il se méfie de sa propre solution au problème du rapport entre la transcendance et l'autoréférence, ou, plus exactement, de la version « scientifique » de cette solution.

C'est pourquoi, en même temps qu'on découvre chez Socrate une préoccupation certaine touchant à la transcendance et à l'autoréférence ainsi qu'une allusion constante à un espoir de traitement scientifique du rapport, on découvre aussi tout un jeu de contre-feux dont le sens général est clair : chaque fois que Socrate risque de se faire coincer pour cause de « scientisme », se produit un mouvement en sens contraire qui a pour effet de rétablir l'« équilibre ». Bien entendu, on peut lire le mouvement à l'envers, tout aussi bien : le « scientisme » de Socrate est aussi là pour rétablir l'« équilibre » chaque fois que les choses penchent trop du côté de la nescience. Socrate ruse avec la transcendance et l'autoréférence et, rusant avec sa ruse, tente de verrouiller le système. On peut dire, en fonction du nom qu'il a laissé dans la philosophie, qu'il a magnifiquement réussi son coup.

Ignorance et ironie socratiques

La première mise en garde informant les hommes qu'ils n'ont pas à se faire trop d'illusions sur la possibilité de trouver une réponse à leurs questions à partir de leurs seules ressources intellectuelles est évidemment la célèbre affirmation de Socrate selon laquelle il ne sait qu'une chose, c'est qu'il ne sait rien. Si Socrate n'était vraiment qu'un fanatique de la toute-puissance de la raison humaine, il faut bien avouer qu'une telle affirmation prendrait alors une résonance surprenante, qu'on la trouve tragique ou tragi-comique. Naturellement, on n'est pas obligé de prendre la déclaration au pied de la lettre. N. Gulley, par exemple, remarque que, pour quelqu'un qui fait profession d'ignorance, l'argumentaire de Socrate ressemble étrangement à celui que l'on retrouve chez tous ceux qui sont convaincus d'être porteurs d'une doctrine morale positive, de l'époque de Socrate jusqu'à celle d'Aristote[232].

S'agit-il alors simplement d'un « truc » socratique, celui d'un penseur qui, à la fois convaincu de la nécessité de trouver une explication rationnelle et « scientifique » de l'homme et de la société

et de l'impossibilité d'effectuer cette tâche nécessaire, s'arrange pour faire porter aux *autres* le fardeau de l'aporie ainsi dégagée ? L'irritation de certains interlocuteurs de Socrate montre qu'il y a bien un problème de ce type qui se pose. Socrate adopte une attitude qui ne peut être perçue que comme provocante ou provocatrice par certains[233], dans la mesure où, à la fois, il est celui qui répète sans cesse aux autres qu'il y a problème là où ils ne voyaient pas malice, et celui qui s'arrange pour rester en dehors du coup. Découvrir ou créer un paradoxe et faire en sorte d'en faire supporter le poids à autrui, c'est la démarche classique de ce que l'on pourrait appeler la version répressive du *double bind* à la Gregory Bateson. On comprend que la fameuse ironie socratique, qui a un rapport avec cette attitude, puisse être très mal vécue.

Mais, si « truc » socratique il y a, il ne peut fonctionner, on s'en aperçoit très vite, que si, d'une certaine manière, il se transcende lui-même et est bien plus et bien autre chose qu'un procédé pour maîtriser ses interlocuteurs et s'assurer une supériorité factice. Le « truc » ne serait qu'un pétard mouillé si les autres, comme Socrate, savaient qu'ils ne savent rien. Pour que le piège socratique puisse se refermer, il faut qu'il y ait un contraste absolu entre un Socrate conscient de son ignorance et une masse d'interlocuteurs persuadée de savoir quelque chose. C'est même là, selon D.D. Raphaël[234], ce qui distingue l'ironie tragique de l'ironie socratique. L'ironie tragique oppose un héros qui croit savoir quelque chose à un chœur (et un auditoire) qui sait qu'il ne sait pas. L'ironie socratique oppose un « héros » (Socrate) qui sait qu'il ne sait rien à un « public » qui croit savoir quelque chose. Seulement, il faut bien voir ce que signifie l'« ignorance » socratique en la matière. Elle a pour *tout le monde* sans exception, y compris Socrate, le sens d'un *savoir* d'un type particulier : quelqu'un qui sait qu'il ne sait rien quand les autres croient savoir détient, par définition, le monopole du savoir de ce que signifie savoir. L'« ignorance » socratique s'analyse, de manière incontournable, comme un *savoir réflexif,* un savoir du savoir, bref la forme la plus haute du savoir, celle qui est capable de se connaître elle-même. Se savoir ignorant est une faculté qui remet cette ignorance à sa véritable place : une place très secondaire, mais qui l'est, en définitive, parce qu'elle est centrale. Le savoir réflexif tient son importance de ce qu'il met en garde contre le danger de l'ignorance, un danger qui n'existerait pas si l'ignorance comme le savoir positif ne jouaient pas un rôle déterminant dans la vie humaine.

On voit l'extraordinaire performance socratique qui revient à former une boucle étrange à la Hofstadter entre le savoir des choses et le savoir sur le savoir, dont chacun n'est « supérieur » à l'autre que parce qu'il est dominé par lui. Socrate nous dit à la fois que la raison

capable de rendre compte des choses est tout, et qu'il faut chaque fois la transcender par quelque chose qui la dépasse. Il renvoie sans cesse de ce qu'informe la science à ce qui informe la science et réciproquement. Il ne nie pas le dilemme entre savoir et ignorance, et s'arrange pour ne pas se laisser piéger par lui. On comprend qu'il y a là bien des raisons pour que l'oracle de Delphes, l'Apollon tellement prisé, décrète que Socrate est le plus sage des Grecs, et que ce décret puisse passer pour avoir peut-être provoqué chez Socrate un bouleversement interne total, le rendant conscient de sa mission et complètement investi par elle. Car la sagesse, dès lors, est cette pointe extrême de la grandeur humaine qui se montre capable de maîtriser la raison par ce qui est au-delà de la raison ou, plus exactement, qui fait de la raison une source d'autotranscendance de la pensée humaine.

On frise là un Socrate mégalo convaincu de sa supériorité sur les autres, convaincu en tout cas que, s'il y a une solution au problème du savoir, une possibilité de sagesse humaine, elle vient de « quelque chose » que l'on a en soi et qui ne peut venir que d'un rapport inégal et asymétrique entre quelqu'un qui sait ce qu'est le savoir et une masse de gens qui ne le savent pas.

Naturellement, tout n'est sans doute pas faux dans cette vision et, naturellement, on peut faire confiance à Socrate pour nous rendre les choses très difficiles si l'on s'attarde trop longtemps à cette vision. Car Socrate n'arrête pas de nous surprendre. Nous sommes partis d'un Socrate qui cherche dans la raison, la science, la rigueur logique un antidote philosophico-politique au « laxisme » de certains Sophistes accusés de se satisfaire facilement, trop facilement, des vérités relatives de l'« opinion » de l'homme ou de la société sur ce qu'il est ou ce qu'elle est. En d'autres termes, on peut voir en Socrate une réaction contre l'autoréférence qui passe notamment par l'invention d'une nouvelle source de transcendance qui est la conscience individuelle : une conscience qui, rappelons-le au passage, faisant appel au savoir réflexif, loin de tourner le dos à l'autoréférence, en fait au contraire son assise, ce qui peut résonner pour nous comme un signal d'alarme.

Car, d'une certaine manière, Socrate *retrouve* le mécanisme d'une fabrication croisée, collective, du savoir et de la sagesse dont on a vu le rôle qu'elle jouait chez un Protagoras, par exemple. Il retrouve, si l'on veut, l'autoréférence sociale. On s'en rend compte si, avec Guthrie, on admet que l'affirmation d'ignorance et l'ironie socratiques correspondent à quelque chose de beaucoup plus fort qu'un art de se moquer des gens ou de rester maître des échanges verbaux, et représentent aussi une prise de position sincère et une ironie capable de se prendre comme sa propre cible. Autre contradiction du personnage Socrate, lui qui insiste avec tant de plaisir sur le brevet de

sagesse décerné par Delphes, se sait et se veut « non-sage », sorte de déclencheur de la sagesse des *autres*. La métaphore de la sage-femme, à laquelle il recourt souvent, et la maïeutique ne veulent pas dire autre chose. Je suis comme ma mère, dit Socrate, dans le *Théétète,* je puis accoucher la sagesse des autres bien que et parce que moi-même je *n'ai pas* la sagesse.

Cette fois, on croirait lire du Protagoras sur les vertus de la pratique croisée de l'autoréférence collective ! D'autant plus que, si Socrate tient tant à découvrir l'essence des choses, à élaborer les définitions conceptuelles les plus universelles et les plus intangibles, ce n'est pas, ou pas seulement, pour des raisons théoriques ou ontologiques, mais *pratiques*. Il s'agit de trouver la bonne façon de vivre, et cette préoccupation explique la volonté de dépasser le relativisme de l'opinion. En même temps, l'opinion, ainsi mise à la porte, rentre par la fenêtre. Pour qu'un concept et sa définition aient une vertu active, il n'est pas suffisant – peut-être même n'est-il pas nécessaire – qu'ils fassent l'objet d'une démonstration. Cette vertu active apparaît quand *tout le monde* est d'accord sur la définition d'un concept. Il est donc possible de se représenter *un* Socrate pour lequel le fondement de la « vérité » est de type social, comme pour Protagoras, par exemple. La « définition persuasive » (l'expression est de C.L. Stevenson) oriente le comportement, modifie l'attitude de ceux qui l'adoptent, et fait partie de la vérité du concept. Socrate se balance et nous balance entre une vérité absolue, ontologique, et une vérité humaine, sociale et, en définitive, quoiqu'il ne le dise pas, relative.

Il y a donc de l'autoréférence, individuelle ou sociale, dans la démarche de Socrate. C'est encore plus clair quand on observe qu'il y a chez le Socrate de Platon ou de Xénophon – et chez Platon lui-même[235] – , comme il y a, chez plusieurs Sophistes, un certain positivisme de la loi, c'est-à-dire de la reconnaissance de *l'évidence* qu'il y a à devoir obéir aux lois de la cité, à partir du moment où elles existent. Au-dessus de lois qui peuvent être contingentes, changeantes, injustes…, il y a une sorte de métaloi qui dit que l'obéissance à la loi est une nécessité absolue, parce que, sans elle, il n'y a pas de communauté politique, pas d'Etat, pas de vie humaine possible. On a des lois « immanentes » (fruit, si l'on veut, de fantaisies humaines) qui donnent malgré tout naissance à une sorte de transcendance, la loi qui dit qu'il faut obéir à la loi, transcendance qui garde le contact avec l'immanence et l'autoréférence, puisqu'elle ne s'appuie que sur des raisons toutes humaines ou sociales, et qui, en même temps, le perd, puisque la justice de la loi en général ne s'appuie plus nécessairement sur la justice des lois spécifiques, particulières, auxquelles cette loi générale commande de se conformer.

Quand Socrate semble pencher du côté de la transcendance, quelque

chose chez lui se déclenche et le ramène du côté de l'autoréférence ; l'inverse, on vient de le voir, est tout aussi vrai. On peut en trouver une preuve supplémentaire dans la manière dont Socrate conçoit la dimension « utilitaire » de sa morale, une dimension qui semble le tirer du côté de l'autoréférence et des Sophistes en le poussant à rapprocher la vertu ou la justice de la beauté, de l'utilité, parfois du plaisir. La morale a quelque chose à voir avec la finalité de l'action, dit Socrate, et cette finalité est purement humaine. Soit. Mais le problème de cet « utilitarisme » avec lequel Socrate se déclare d'accord est qu'il risque d'enfermer l'action humaine dans des finalités spécifiques, particulières (gagner la bataille, retrouver la santé…), qui, chaque fois, renvoient à des finalités englobantes et, en définitive, à la finalité des finalités, c'est-à-dire la réponse à la question : que fait l'homme sur terre ? En vue de quoi existe-t-il ? La *pratique* de l'immanence et de l'autoréférence conduit à la recherche d'un point fixe, d'un universel, bref d'une transcendance dont le fondement (interne ou externe à l'homme et à la société) est une interrogation qui se profile maintenant à l'horizon, sans que Socrate ait la maladresse d'en souligner l'existence. Ce qui est sûr, en tout cas, est que, tout en rendant justice à la bonne volonté avec laquelle Socrate cherche la vérité (la sienne et celle des autres) dans la discussion et dans le rapport à autrui, nous n'avons pas à nous laisser piéger par la métaphore de l'accouchement et de la maïeutique socratiques. La vérité ne se trouve pas non plus dans le rapport à autrui, dans la production sociale de la vérité, et Socrate disqualifie systématiquement l'opinion publique comme source de vérité. Si nous pouvons à peu près deviner comment Socrate se représente sa propre ignorance (l'absence d'une certitude, peut-être divine, peut-être scientifico-philosophique, peut-être l'une et l'autre à la fois), nous pouvons être certains de la manière dont Socrate se représente les ignorances des autres, celles qu'il débusque à coup d'ironie. Ces ignorances sont là comme des idées reçues de l'opinion publique, sur à peu près tout et n'importe quoi. Une fois de plus, Socrate rejette ce qu'il vient d'admettre ou ce qu'il a semblé admettre : la possibilité d'une recherche collective de la vérité. Plus exactement, et pour que la pensée socratique ne devienne pas incohérente au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire comme manifestation de débilité mentale ou d'incapacité de choisir une solution quelconque, il devient nécessaire d'admettre que Socrate nous dit : il y a une *recherche* collective possible de la vérité, soit ; seulement, il faut *aussi* admettre que cette recherche ne peut pas aboutir à la vérité ou, au moins, qu'elle n'y aboutit pas nécessairement. Il reste donc *toujours* possible d'en appeler à une autre instance, par exemple l'instance individuelle, pour juger de la vérité du social. Le social et l'individuel forment ici une autre

boucle étrange ou « hiérarchie enchevêtrée » dont la base et le sommet prennent la place l'une de l'autre. Par exemple, moi Socrate, je suis fondé à penser qu'éventuellement j'ai raison contre mes juges, *tous* mes juges. Tout se passe comme si Socrate admettait qu'il pût y avoir création collective d'une certaine vérité, mais refusait de clore cette création sur elle-même, de boucler l'autoréférence sur l'autoréférence, en laissant toujours entrevoir la nécessité d'une échappée transcendantale. L'opinion publique peut à la rigueur créer une certaine vérité, elle ne peut pas la fonder.

Science et conscience

La prise en compte de l'« ignorance » socratique commence à nous mettre en garde contre la tentation de faire de Socrate un fanatique de la science ou de la connaissance philosophique, en nous introduisant à une gymnastique assez vertigineuse du rapport entre le savoir et l'ignorance, la vérité et l'opinion, l'individu et la collectivité, la raison et l'au-delà de la raison, gymnastique dont il devient manifeste qu'elle recoupe, à chaque geste, la question du rapport de Socrate à la transcendance et à l'autoréférence.

En réalité, il est possible que M. Sauvage ait raison[236] : Socrate, dans la recherche de l'essence des choses, cherche moins à découvrir cette essence qu'à voir clair en lui, à se trouver et à se structurer lui-même. Sa position ambiguë vis-à-vis du savoir entraîne une position ambiguë vis-à-vis de l'*enseignement* de la sagesse : elle peut et ne peut pas s'enseigner, à la fois. Elle ne peut pas, puisqu'il n'y a pas de science morale, pas de recueil de recettes disponibles. Elle peut, puisque du rapport du maître au disciple peut naître une conversion de ce dernier, une véritable découverte de la vertu. Dans ce combat sans fin entre la science et son contraire la nescience, Socrate, toujours selon Sauvage, propose un mode de résolution de l'aporie par la *conscience,* c'est-à-dire la forme *réflexive* du savoir capable de prendre en compte jusqu'à sa propre ignorance.

Cette conscience socratique n'est pas éloignée, à certains égards, de l'illumination bouddhiste ou hindoue, en ce sens que la vraie sagesse est au-delà de tout raisonnement ou concept. Elle en diffère cependant de façon fondamentale en ce qu'il ne s'agit pas de renoncer à l'intelligence et à la parole humaines, d'accéder au silence de la pensée, mais, au contraire, de réactiver en permanence cette intelligence et cette parole. Il est donc *normal* que la quête reste en permanence inachevée, que la recherche de définition débouche sur l'aporie. La conscience socratique ne peut être un point fixe, l'instance finale d'une transcendance, sauf sous une forme très particulière :

comme le « lieu » où naît et renaît sans cesse *l'espoir* du repos final, de la transcendance atteinte, sans, bien entendu, que l'espoir aboutisse jamais. L'appel fait par Socrate à la conscience pour réussir l'impossible, c'est-à-dire la réunion dans la sagesse humaine de la science et de la nescience, introduit à une nouvelle ruse de Socrate avec l'immanence et la transcendance. La ruse avec l'immanence consiste en ce qu'elle est à la fois acceptée et refusée par Socrate : l'immanence est acceptée dans la mesure où la conscience, qui est conscience individuelle et plus largement conscience humaine, constitue la clef de voûte de la « solution » socratique. Elle est refusée dans la mesure où Socrate n'accepte pas que l'individu ou l'homme, de manière plus générale, soit la *dernière* instance, celle où se cristallise, en définitive, le sens des choses. Commence alors une dérive qui nous entraîne de plus en plus loin de la science, de la rigueur, de la logique, et que M. Sauvage décrit fort bien237.

Ce qui, *après* coup, paraît inévitable, mais qui représente pour l'époque une trouvaille tout à fait nouvelle, se présente maintenant à nos yeux : là où l'intelligence et la raison de l'homme cessent leur service, la voie et la voix divines prennent le relais. Ce que cherche maintenant Socrate, c'est une réintroduction franche de la transcendance, en particulier de la transcendance divine, mais sous une forme qui permette de comprendre comment cette transcendance se manifeste dans l'immanence, en particulier l'immanence de la conscience humaine. La trouvaille de Socrate consiste à faire de l'intériorité humaine ce lieu miraculeux où les extrêmes que sont l'immanence et la transcendance se touchent et, pour ainsi dire, fusionnent. On ne peut imaginer plus immanent que la conscience humaine, et voilà que Socrate laisse apercevoir que cette immanence absolue est, tout aussi bien, incarnation de la transcendance.

On comprend mieux, maintenant, ce qui vaut à Socrate l'autorité écrasante que lui ont donnée les siècles et les millénaires qui ont suivi, et la fascination qu'il exerce sur des générations d'esprits philosophiques et d'esprits religieux. D'autant qu'il faut bien reconnaître qu'ici Socrate marche sur le fil du rasoir. Des hommes qui se veulent les inspirés du dieu, il y en a eu, il y en a, il y en aura, avant, pendant et après Socrate. Socrate se méfie de cette facilité à se croire inspiré ou à vouloir faire croire à son état d'inspiré. Plutarque a fait dire à Socrate que ceux qui prétendent communiquer avec un être divin par le biais de la vision sont des imposteurs. Socrate ne se prive pas non plus de manifester un scepticisme de bon aloi devant tout l'appareil de procédés et médiums de toutes sortes par lesquels la religion grecque traditionnelle prétend ménager une possibilité de communication entre les hommes et les dieux. Et pourtant, elle tourne… et pourtant, Socrate, lui aussi, en vient à nous dire que, si ce

n'est par la vision, au moins par la voix, il arrive au dieu de se manifester, en tout cas à lui, Socrate.

On a reconnu, bien entendu, le célèbre démon socratique. Sa tâche est bien d'articuler l'immanence sur la transcendance, comme le montre Jean Brun[238].

« Démon » est un mot grec qui a subi une évolution intéressante : il désigne au début soit une divinité quelconque soit une sorte de destin ; puis, au moins depuis Héraclite, le démon est la manière d'être de quelqu'un, son génie personnel, son caractère. Avec Socrate, le mot prend un nouveau contenu : c'est à la fois une « voix divine » et une sorte de sens intérieur informant Socrate sur des questions qui vont au-delà de sa raison et de sa personne. Socrate précise à son procès que son démon lui vient des dieux anciens, des dieux hérités, les mêmes que ceux qui délivrent oracles et présages (sans doute Socrate veut-il désamorcer l'accusation d'inventer de nouveaux dieux). Le démon de Socrate, par contre, ne ment pas, il est très fiable. Tout le monde n'a pas droit à son démon, et il semble que ce soit une faveur assez exceptionnelle. Enfin, particularité souvent notée, le démon socratique n'ordonne pas, il se contente d'interdire certains actes, soit au coup par coup, soit de manière plus systématique, par exemple lorsque son démon interdit à Socrate d'avoir une activité politique[239].

On peut se demander pourquoi le démon socratique se cantonne dans un mode d'intervention négative. On a dit qu'il s'agit peut-être pour Socrate de se distinguer des illuminés du monde entier, de ne pas être confondus avec tous ceux qui interviennent à tort et à travers dans la vie du monde sous le prétexte de leur rapport privilégié au divin. Je pense qu'il est possible d'élargir le propos. On dirait que Socrate nous dit : normalement, un homme se conduit et peut se conduire à partir des seules ressources de la raison humaine, et c'est très bien ainsi. Mais, dans certains cas assez exceptionnels, il a besoin d'autre chose. Les cas exceptionnels, ceux où l'homme, d'une certaine manière, cesse de conduire sa vie sur une base immanente, paraissent correspondre aux moments de *suspension* de la raison et de l'activité critique. Quand la raison n'indique pas à l'homme s'il doit agir ou ne pas agir, c'est au démon, s'il en a un, d'intervenir, et c'est en obéissant au démon que l'homme manifeste sa piété, même et surtout quand la raison de l'intervention démonique lui échappe.

Il y a donc un problème de rapport du démon socratique à la raison humaine, qui est le symétrique du rapport entre le divin et l'humain, la religion et la raison. Il y a problème parce que le démon socratique paraît à la fois prendre en charge ce qui est *au-delà* de la raison, ce qui relève ou semble relever de l'irrationnel, du surnaturel, des forces obscures ; et prolonger le jeu de la raison (loin de l'abolir ou de la contredire) au-delà de ce qu'un homme peut en percevoir. Avec son

démon, Socrate tente, une nouvelle fois, de montrer comment l'individu est relié à l'univers, mais aussi de nier ou, plus exactement, de contourner l'opposition si tentante entre la raison humaine et l'au-delà de cette raison, son « intérieur » et son « extérieur », de même que l'opposition entre une force intérieure conçue comme seulement morale ou comme seulement intellectuelle. Son démon relève à la fois de l'éthique et de l'intellection.

Il faut reconnaître que ce démon est une assez jolie invention dans le jeu compliqué que mène Socrate avec la transcendance et l'immanence : d'autant plus difficile à faire fonctionner qu'elle n'est, on le voit bien, qu'une variante du thème déjà quasi séculaire de l'inspiration de l'homme par le dieu, un thème dont Socrate se méfie profondément et dont il veut nous faire croire qu'il n'a rien à voir avec son démon, sans lui être pourtant étranger. Socrate se fixe la tâche ingrate d'exprimer son scepticisme à propos de toutes les manifestations « divines » destinées à abuser la crédulité grecque tout en rattachant son démon à ces manifestations. En termes simples, il nous dit : ne vous laissez pas abuser par les manifestations divines de mauvaise qualité, et ne prenez que les bonnes, dont mon démon est un exemple. Il ne nous reste qu'à croire Socrate sur parole et c'est à cette extrême fin que l'exercice devient vraiment acrobatique. Mais Socrate a tellement bien mené sa barque, nous a tracé un portrait tellement crédible, et humain, de son démon, qu'on aurait vraiment mauvaise grâce à ne pas lui rendre hommage en manifestant la crédulité requise.

Les dieux, enfin

Laquelle performance, on l'a déjà bien évidemment perçu, introduit à la dimension *religieuse* du message socratique, à l'assumation par Socrate d'une transcendance divine, quelle que soit par ailleurs l'importance qu'il attache à la raison humaine et à la pratique de la rigueur intellectuelle. Quand, dans son œuvre de ruse avec la transcendance et l'autoréférence, le jeu de la raison humaine avec elle-même donne des signes d'épuisement, Socrate passe à la vitesse supérieure, qui est le plan du divin. Il est possible que A. Tovar, que je vais beaucoup utiliser dans ce qui suit[240], et qui est très fier d'avoir découvert ou mis en valeur ce qu'il pense être une vérité occultée jusque-là, à savoir la prépondérance de la dimension religieuse chez Socrate, il est possible que Tovar se laisse un peu trop gagner par l'enthousiasme que sa découverte lui inspire. Mais son analyse colle tellement bien avec l'image d'un Socrate sans cesse piégé par sa propre ruse avec l'immanence et la transcendance, et sans cesse

capable de se sortir provisoirement d'affaire, qu'elle mérite une grande attention, car, même si elle ne découvre pas exactement la « vérité » sur le Socrate « historique », elle dépeint à la perfection le Socrate « théorique » que je cherche à appréhender, c'est-à-dire celui qui poursuit avec acharnement le jeu de la ruse avec la transcendance et l'autoréférence.

Tovar ne nie nullement que Socrate ait profondément cru en la toute-puissance de la raison, et son rationalisme, dit-il, est encore plus exacerbé que celui des Ioniens ou des Sophistes[241]. En même temps Tovar, Espagnol de Salamanque, nous trace un portrait d'un Socrate « tellurique », complètement en porte à faux par rapport au Socrate de Nietzsche, et que l'on croirait tiré des archives de la Nouvelle Droite française, avec ses Grecs et ses Celtes taillés sur mesure[242].

Un Socrate déchiré entre son amour de la raison et la nostalgie d'une sorte de brutalité originelle assez fascisante, voilà ce que Tovar appelle la « tragédie socratique ». Socrate, lieu d'une incohérence et d'une contradiction absolues ? Après tout, pourquoi pas ? Mais le plus intéressant est alors d'essayer de comprendre comment, quand on est aux prises avec une telle tension intérieure, quand on affronte une telle force implosive, on parvient malgré tout à vivre avec elle et même à en tirer profit.

Tovar a bien noté ce que l'on a déjà aperçu en cherchant à voir comment Socrate tente de faire de la raison une source de transcendance : chez Socrate – comme d'ailleurs déjà chez Héraclite, bien avant Socrate – , il se produit une sorte de *dédoublement* de la raison, dédoublement constitutif de sa ruse avec la transcendance et l'autoréférence. La raison est à la fois raison individuelle, raison d'un être de chair bien particulier et bien défini, et une sorte d'instance d'« appel » distincte de chaque raison individuelle. N'importe quel individu peut se tromper en raisonnant, mais pas la raison. Cette raison qui dépasse tout individu tout en fonctionnant aussi à son niveau prend tout à fait l'allure d'une instance transcendante. D'une certaine manière, elle est *extérieure* à l'individu et l'entraîne, le poussant ou le tirant, sans qu'il participe du mouvement. Le Socrate de Tovar fait ici penser à la persuasion de Gorgias (telle qu'Untersteiner la décrit), et ce n'est sans doute pas par hasard, car Socrate et Gorgias affrontent le même paradoxe ou, plus exactement, ont la même conscience de la nécessité d'une stratégie mentale paradoxale quand on veut se mettre en quête du sens des choses. Chez le Socrate de Tovar, il y a une *violence* de la raison, comme il y a une violence de la persuasion chez le Gorgias d'Untersteiner.

Et ici se produit un épisode déterminant de cette alchimie socratique : une raison qui se fait force et violence *extérieures,* qu'est-ce qui la sépare encore de la révélation et de la révélation *intérieure,*

c'est-à-dire de la *foi* religieuse, évidente et incontournable ? C'est pourquoi, dans *Phèdre,* un oxymoron superbe nous décrit la raison comme une *folie.* La raison folle ou la folie raisonnable connaît à la fois l'évidence de la foi et une forme subtile de pratique de la révélation qui consiste à pratiquer le doute systématique, c'est-à-dire à retrouver la dialectique socratique, avec son goût de la rigueur, des définitions, sa chasse impitoyable aux apparences, etc. Il existe un fanatisme socratique de la raison. Fanatisme non pas parce que Socrate croit en la raison, point final ; mais parce qu'il croit en une raison capable d'inclure ce qui lui est en apparence le plus contraire, c'est-à-dire la révélation péremptoire, la magie de la foi. Quand, à propos de sa maïeutique, Socrate dit : « Je fais des enchantements », il retrouve cette magie rationnelle, cette efficacité d'un fanatisme qui permet à l'homme fanatique d'en convaincre d'autres qui le sont moins, parce qu'ils le sont moins.

A sa pointe extrême, la raison fusionne avec le dieu, et sa présence dans chaque individu témoigne de l'existence de quelque chose de divin en l'homme. La piété est dans la raison, la raison est dans la piété. On comprend qu'on ait pu parler, à propos de Socrate et du fameux oracle de Delphes le déclarant le plus sage des hommes, d'un phénomène de *conversion* religieuse à la suite de laquelle Socrate se comporte comme s'il se sentait investi d'une *mission* divine.

Le terme même de mysticisme est parfois employé à propos de Socrate. Peut-être ne faut-il pas aller trop loin dans ce sens. Le rapprochement parfois tenté entre Socrate et le mysticisme « oriental » de son temps est tentant, mais laisse un peu sur sa faim. Il semble aussi que Socrate ait été assez allergique au mysticisme grec de son temps, tel qu'il s'incarnait dans les Mystères, dans un prophétisme de plus ou moins bonne qualité, bref dans certaines formes de la religion populaire d'alors. Il se peut néanmoins que Socrate ait partagé l'aspiration mystique à une religion ressentie comme plus authentique, et pouvant être vécue de façon plus personnelle et plus intériorisée. Socrate a-t-il cherché à pratiquer ce que l'on pourrait appeler une mystique de la raison, une sorte de suractivation de la conscience qui ressemble étrangement à son contraire, l'abolition chamanique de la conscience individuelle ? On ne peut rien affirmer, mais, dans *le Banquet,* on insiste beaucoup sur deux épisodes de la vie de Socrate où il se comporte de façon tout à fait extraordinaire, presque comme un sorcier, un chaman, un possédé. L'épisode de Potidée surtout est spectaculaire : Socrate, sous les yeux ébahis des soldats, ses compagnons, serait resté planté debout pendant un jour et une nuit tout entiers, sans faire un mouvement, sans manger, comme tétanisé, et, à vrai dire, devenu complètement indépendant de son propre corps.

Nous voilà donc aux prises avec un Socrate qui – ce n'est pas tout à fait la première fois, et ce ne sera pas la dernière en tout cas – se définit comme un être rebelle à la distinction entre foi et raison, et, d'une certaine manière, plan humain et plan divin. La fusion relative des deux attitudes et des deux plans constitue évidemment une technique d'articulation de la transcendance et de l'autoréférence particulièrement puissante.

Mais on n'en a pas encore fini avec la complexité de la démarche socratique. A l'intérieur même de ce qu'elle a de religieux, il faut introduire certaines nuances, essayer de restituer une vie intérieure, une continuation du jeu rusé de la transcendance et de l'autoréférence. Tout ce que nous savons déjà de Socrate nous aide à comprendre qu'il ait été à la recherche d'une religion fondée sur une profonde vie intérieure et permettant une sorte de relation personnelle de l'homme à son dieu. A partir des dialogues platoniciens, on peut tracer le portrait d'un Socrate assez critique sur la religion traditionnelle, à la fois parce qu'il lui est reproché d'accorder trop d'importance au ritualisme extérieur et pas assez à la foi profonde, et parce qu'elle a du mal à concilier recherche de la piété et recherche de la justice.

Ce qui se dessine chez Platon, c'est la constante et difficile recherche par Socrate d'un *équilibre* entre l'exercice personnel du sentiment religieux et son exercice officiel, public ; entre le sentiment intérieur religieux et la religion comme phénomène *politique.* Car la poursuite par Socrate de l'authenticité religieuse et ses insatisfactions dues aux faiblesses de la religion officielle n'empêchent nullement que Socrate cherche à tout prix à *ne pas* rompre la solidarité qu'il souhaite entre sa religion et celle des autres, de la tradition, de la cité, des *racines* athéniennes. Selon Tovar, Socrate croit encore réellement aux dieux athéniens et n'est pas infecté de l'hypocrisie déjà sensible chez Platon, où le respect de la religion officielle n'est plus qu'une technique d'ordre social, dénuée de toute conviction personnelle. Mais peu importent les convictions personnelles, à la limite. Car la sincérité de Socrate n'interdit nullement que son attachement à la religion traditionnelle, en dépit des critiques qu'elle mérite, son insistance sur l'importance des formes collectives du culte n'aient une dimension politique évidente. Socrate tient à la religion traditionnelle parce qu'elle est inséparable de ce dont Socrate ne peut pas et ne veut pas se séparer, c'est-à-dire la cité athénienne et ses racines historiques. A la limite, dit Tovar, ce goût des racines est si fort chez Socrate qu'il le pousse à poser, de façon plus ou moins explicite, l'existence de vérités héritées qui, fait rarissime, ont le droit d'échapper à l'impitoyable raison critique socratique. Platon fait dire à Socrate dans *l'Euthydème :* « Pour moi, les dieux sont des ancêtres et des seigneurs. »

Dans cet équilibre recherché entre religion personnelle et religion publique, foi vécue et foi affichée, prière interne et marchandage ritualisé avec les dieux, on voit bien ce qui, une nouvelle fois, est en question : la continuation, à l'*intérieur* même de la religion, de l'arbitrage nécessaire entre autoréférence et transcendance. Il est clair que pour Socrate la transcendance religieuse passe par la voie de l'intériorisation, de la foi personnelle. Mais il est clair aussi qu'il ne faut pas que cette foi personnelle aille jusqu'à miner la religion traditionnelle, qui devient ici, paradoxalement, une manifestation d'autoréférence athénienne et d'autoréférence socratique. C'est *parce qu'* Athènes se voit ainsi, dans ses racines et dans ses mythes, et c'est parce que Socrate ne se veut que d'Athènes, que la religion traditionnelle doit être préservée. L'autoréférence poursuit son œuvre à l'intérieur de la transcendance religieuse. Comme le dit Callot[243], Socrate, en poussant à une théologie rationnelle et en cherchant à y intégrer le *fait* de la religion traditionnelle, cherche ce point miraculeux où peuvent fusionner ce qui commence à entrer violemment en conflit, le conservatisme politico-religieux et la marche aventureuse de la pensée humaine guidée par la raison critique.

Mais cette puissance critique de la raison est à l'œuvre dans la vision socratique de la religion, et du fait de Socrate lui-même. Dans son dialogue avec Euthyphron, Socrate est en quête de ce qu'est la piété. Euthyphron lui donne la réponse plus ou moins traditionnelle, celle qui surgit d'une longue fréquentation de la mythologie grecque : la piété consiste à admettre *l'évidence,* l'*immanence* d'un univers où l'homme continue à subir le poids des puissances originelles à l'œuvre dans le monde. Socrate ne peut pas ne pas être frappé par le côté à la fois tautologique et parfaitement a-humain (incapable de faire déboucher la transcendance sur une immanence humaine) de la « solution » d'Euthyphron : la piété consiste à aimer ce que les dieux aiment. Mais Socrate *n'a pas* de solution de rechange et le dialogue se termine sur une aporie : on doit et on ne peut définir la piété. Dans l'*Apologie,* Socrate amorce l'ombre d'une solution ; il « définit » la piété comme la *tension* qui pousse à la connaissance du divin, de son essence. On ne saurait mieux dire que la piété est dans le mouvement, pas dans le résultat, c'est-à-dire que la recherche de la définition remplace la définition et que la raison arrive ici à sa limite extrême, celle, par exemple, où il ne reste qu'à obéir à son démon, quand il existe et veut bien se manifester, parce que la raison n'est plus là pour remplir son rôle habituel de guide. Le bouclage socratique de la foi sur la raison reste problématique, et M. Sauvage[244], à la suite de Kierkegaard, le fait bien observer : « Ou Socrate, ou la Révélation. La sagesse socratique ignore ce qui la fermerait enfin sur elle-même. »

Admirable lucidité de Kierkegaard qui, cependant, ne rend peut-être

pas tout à fait assez justice à Socrate. Car Kierkegaard, qui est l'un des rares grands penseurs à afficher brutalement ses propres paradoxes comme le paradoxe « ontologique » du sens, ne pourrait sans doute pas contester que, si Socrate avait réussi à fermer sa pensée sur elle-même et notamment à boucler la boucle de la raison et de la foi, de l'intérieur et de l'extérieur, de la transcendance et de l'autoréférence, cela eût signifié que le paradoxe auquel il s'attaquait n'était pas un vrai paradoxe, donc que le sens profond de la démarche de Socrate, comme de celle de Kierkegaard d'ailleurs, à savoir de maîtriser le paradoxe par le paradoxe, n'était pas fondé, puisqu'il y a une solution non paradoxale. On peut au contraire se réjouir du fait que Socrate nous laisse apercevoir les discontinuités subsistantes de son ruban de Mübius philosophique. C'est comme si Socrate nous disait : j'ai presque aboli le paradoxe et voyons si vous serez assez fin pour voir où se niche le « presque », et pourquoi et comment il est dans la nature d'une stratégie paradoxale de laisser subsister le paradoxe qu'elle s'efforce de maîtriser. La magie socratique, la maîtrise très réelle du paradoxe que sa démarche parvient à réaliser, vient de ce que, d'équilibres en équilibres et de déséquilibres en déséquilibres, presque tout le parcours socratique – le parcours que Platon attribue à Socrate – est sans fautes, c'est-à-dire fait *oublier* le paradoxe, dont l'évidence monstrueuse finit par devoir être traquée dans des manifestations qui apparaissent minuscules et quasi impalpables. Que l'énormité de la ruse avec la transcendance et l'autoréférence puisse se réduire à ces dimensions ridicules, voilà le signe le plus manifeste de la réussite socratique, car son échec même (la non-fermeture sur lui-même du « système » socratique) *explique* cette réussite.

La maîtrise socratique du paradoxe repose, on le voit, sur une sorte de recherche de l'équilibre à travers le déséquilibre, comme un être qui, en permanence déstabilisé, évite la chute par un mouvement contraire à celui qui provoque la déstabilisation. Il s'agit d'une pratique maîtrisée de l'*oscillation* permanente, où se dit une chose et le « contraire » de cette chose, le contraire du contraire, etc. Un bref retour en arrière nous le montre jusqu'à l'évidence. La rigueur intellectuelle et la raison sont l'arme suprême, mais il y a un au-delà de la raison, de l'ordre, de l'évidence ou de la révélation ; tout se ramène au savoir et à la connaissance, mais la sagesse consiste à savoir qu'on ne sait pas ; il faut définir les choses, mais l'effort de définition débouche sur l'aporie ; il faut enseigner et on le peut, mais il n'y a rien à enseigner ; la vérité naît de l'échange entre les hommes, mais elle relève d'une intériorité individuelle indépassable ; la connaissance est connaissance de soi, de nature réflexive, mais ce moi que je connais est le monde en moi ; elle consiste en une coïncidence de soi avec soi, mais elle implique la non-coïncidence, la distance à

soi-même ; il faut chercher l'essence des choses, mais en réalité ce n'est pas l'essentiel, et il s'agit de se trouver soi-même ; il faut être un militant politique, mais il faut se tenir à l'écart de la chose publique ; il faut un dieu personnel et juste, mais les dieux de la tradition doivent être respectés ; il faut obéir aux lois de la cité, si injustes soient-elles, mais ma conscience reste le juge dernier de ce que fait la cité ; l'individu est tout, mais la cité le transcende ; la raison est individuelle, mais il y a une raison qui dépasse tout individu, etc.

Évoqué sous cette forme, le parcours socratique frise la litanie et la provocation. La provocation est saine, car elle exprime une certaine vérité, trop facilement occultée par l'aisance socratique, platonicienne, philosophique pour tout dire. Cette vérité réside dans la simplicité apparemment rudimentaire du procédé, dont on peut se demander comment il peut obtenir des résultats si merveilleux, d'une telle qualité. Après tout, le procédé paraît être celui de la folie, de l'imbécillité intellectuelle, ou, pis encore, de l'éclectisme « sans principes » qui ne comprend même pas de quoi il est question et procède à des « synthèses » traditionnellement désignées sous le nom d'« infâmes brouets ». C'est que le procédé n'a rien d'un algorithme au résultat sûr pourvu qu'il soit correctement appliqué. C'est une affaire de rapport entre le procédé et l'homme.

Partons d'une image simple : un homme est dans un canot, avec une pagaie, et il dirige son esquif droit devant lui, en frappant l'eau un coup à gauche, un coup à droite. Sa « stratégie » est du type décrit : elle consiste à faire chaque fois le « contraire » de ce que l'on vient de faire. C'est une stratégie qui parvient à son but, qui est d'aller tout droit, pourvu qu'on ait la manière, rythme, force de coup, écartement par rapport à l'esquif, etc. Il est donc avéré que *certaines* stratégies oscillatoires obtiennent des résultats *distincts* de l'oscillation elle-même, et des résultats non négligeables, parfois tellement importants qu'ils paraissent tenir du miracle. Un physicien contemporain dirait sans doute que la « stratégie » oscillatoire qui permet aux « particules élémentaires » *d'exister* tout en rusant en permanence avec l'espace-temps n'est pas une stratégie négligeable. Je pense qu'il en est de même de certaines stratégies mentales paradoxales utilisant l'oscillation (entre autres procédures imaginables).

A partir du moment où l'on admet que la stratégie socratique se veut ou est réellement de nature paradoxale, le fait qu'elle pratique l'oscillation et paraît donc procéder par empilement bête de contraires, de même que le fait qu'elle est « imparfaite » parce qu'elle ne parvient pas à boucler le système socratique sur lui-même, sont des phénomènes qui n'épuisent pas le sens de la démarche socratique. Il doit être complété en reconnaissant que cette démarche, d'une certaine manière, maîtrise bien le paradoxe de la transcendance et de

l'autoréférence qu'elle affronte, par ce qu'elle apporte d'intelligibilité sur le caractère à la fois séparable et non séparable des choses, par exemple l'individuel et le social, l'évidence et le raisonnement, le soi et l'autre de soi, l'intérieur et l'extérieur, bref les niveaux « logiques » à la fois distincts et confondus qui s'offrent à notre vue chaque fois qu'on a affaire à un paradoxe.

Socrate maîtrise le paradoxe du simple fait que la dimension paradoxale de son problème et de la solution qu'il lui donne *n'a pas,* grâce à lui, le caractère de l'évidence, et qu'il faut s'interroger longuement pour tenter de la retrouver, au moins en partie. De ce point de vue, Socrate est sans doute, de tous les penseurs grecs qu'on a eu l'occasion d'examiner, celui qui s'est montré le plus *complet* et le plus *inventif* quant aux techniques mentales d'articulation de la transcendance et de l'autoréférence, c'est-à-dire quant aux techniques de survie mentale en présence du paradoxe. Il me semble que c'est de là que vient en grande partie la fascination exercée par Socrate sur toute la pensée occidentale, y compris sur nous aujourd'hui, et y compris sur les penseurs qui n'admettent pas la réalité du problème du paradoxe, ou affectent de ne pas l'admettre.

Le silence démocratique

Le problème politique est présent de manière permanente et importante dans la pensée grecque du V^e^ siècle, notamment la pensée athénienne. Comme Athènes est une démocratie, ce problème paraît devoir se poser d'une manière simple comme celui de la défense ou de l'attaque du régime démocratique. Or, nous sommes alors placés devant un fait extrêmement curieux, extrêmement troublant, sur lequel il revient à Nicole Loraux, tout spécialement, d'avoir attiré fortement notre attention[245] : si nous conservons de nombreuses traces (forcément des traces *écrites)* d'une critique politique et philosophique de la démocratie, nous n'avons pratiquement *rien,* dans l'écriture, qui relève d'une défense et illustration de la démocratie grecque, et athénienne en particulier. Il y a un énorme silence démocratique, qui se traduit par l'absence apparente ou réelle d'une théorie et d'une philosophie politiques de la démocratie. Les non-démocrates écrivent (parfois beaucoup), les démocrates n'écrivent pas, ce qui se traduit en fait par l'impression qu'ils ne réfléchissent pas et restent cois devant les attaques, critiques, observations de leurs adversaires. Les traces écrites qui peuvent passer pour exprimer le point de vue de la démocratie et amorcer sa théorisation sont rarissimes : il y a le mythe attribué à Protagoras par Platon ; le *Ménéxène,* toujours de Platon ; le discours attribué à Périclès par Thucydide, ainsi que quelques-uns des

discours « siciliens » de ce dernier ; les oraisons funèbres de Lysias ; un discours attribué par Xénophon à un leader démocrate, au moment de la lutte contre les Trente Tyrans.

Encore faut-il observer que ces documents sur la pensée démocratique émanent tous de gens qui, à l'exception sans doute de Lysias, ne sont *pas* des partisans de la démocratie, même si, dans de nombreux cas, ils semblent faire preuve d'honnêteté et d'objectivité en nous livrant quelques parcelles de cette pensée. Il faut, à mon avis, une bonne dose d'optimisme pour faire d'Hérodote un démocrate, comme le tente A.H.M. Jones[246]. Quoi qu'il en soit, d'Héraclite à Socrate, Platon, Xénophon, Isocrate, en passant par les Tragiques, les philosophes, les Sophistes, Aristophane, sans même parler du pamphlet du Vieil Oligarque, l'écrit grec véhicule une énorme charge, sinon toujours antidémocratique, du moins pleine de méfiance et de réserves à l'égard de la démocratie. Car la distance qui paraît être celle de l'immense majorité des intellectuels vis-à-vis de la démocratie a aussi un aspect curieux, comme le silence démocratique lui-même : elle va rarement jusqu'à mettre en cause l'*existence* de la démocratie. On critique, on se moque, parfois cruellement, mais on se garde bien d'évoquer la nécessaire disparition du régime. Tout se passe, pendant un temps assez long, comme s'il existait un consensus politique et social autour, non pas de la démocratie, mais de *l'inévitabilité* de la démocratie ; comme si la question de la nature du régime qu'il convient d'adopter était proprement mise entre parenthèses, soigneusement tue ou contournée, avant tout par les démocrates eux-mêmes, mais aussi par leurs adversaires.

Le silence démocratique, comme la discrétion antidémocratique, font problème, dans des cités où la violence des passions politiques peut atteindre des sommets, et où, par ailleurs, la pensée humaine s'entraîne à passer au crible tout ce qui passe à portée de sa perception. On dirait qu'un « blanc » – un silence organisé – s'installe entre la pensée et l'action, soustrayant tout un domaine de l'action à la réflexion critique. Il y a là une « anomalie » sur laquelle on ne peut pas ne pas s'interroger.

Une première explication de cette « anomalie » consisterait à penser que la question du fondement du social et du politique est le cadet des soucis des Grecs, et que nous avons tort de projeter sur eux des idées et des préoccupations qui sont les nôtres et que nous n'avons pas à leur prêter. C'est la thèse de L. Pearson ou de M.I. Finley. Finley fait une remarque dont on aura à tenir compte : ce serait une erreur de croire que tout système social ressent nécessairement le besoin d'articuler et d'exprimer sa légitimité dans un système de pensée élaboré. Dans bien des situations historiques, il se trouve des régimes qui se tirent fort bien d'affaire sans avoir à s'expliquer sur leur

légitimité.

Il est parfaitement exact que, de Solon à Socrate (et l'on peut prolonger d'avance l'observation jusqu'à Platon, Aristote, les Stoïciens, les Épicuriens…), la question du rapport entre politique, philosophie, religion ne se pose *jamais* dans les termes qui vont nous devenir familiers à partir du Moyen Age, et surtout dans ce moment de la pensée européenne qu'ouvre un peu symboliquement Machiavel, et que l'on peut clore avec Marx. Fondement du *socius,* légitimité, transcendance, immanence…, tous ces mots et ces concepts sont historiquement datés et n'appartiennent pas à l'Antiquité. Mais je ne pense pas que l'on puisse tirer de là la conclusion que l'Antiquité et les Grecs en particulier n'ont pas eu ou ressenti le besoin d'une idéologie et d'une philosophie politiques, capables de mettre en rapport le phénomène politique avec son « contexte », c'est-à-dire la destinée humaine et la manière dont marche le monde. En d'autres termes, la question du fondement et de la légitimité me paraît préexister à son articulation consciente. Si ce n'était pas le cas, j'avoue que je ne vois pas comment il resterait possible de rendre compte d'une bonne partie de ce qu'ont pensé et écrit Hésiode, Solon ou Théognis, sans même évoquer les Tragiques, les Sophistes, les grands historiens grecs ou Socrate. Je ne crois donc pas à une incapacité ou à une inconscience de l'esprit grec relative à ce que l'on a le droit d'appeler la pensée politique et, de ce point de vue, le mystère du « silence démocratique » reste entier.

La démocratie impensable

On peut être tenté de dissiper ce mystère à partir de l'idée qu'une théorie ou une pensée de la démocratie est, soit une impossibilité, soit le meilleur moyen de changer la démocratie en un de ses contraires imaginables, c'est-à-dire le totalitarisme et le fanatisme. Ici l'on retrouve M.I. Finley en polémique avec certains auteurs anglo-saxons. La thèse contre laquelle s'insurge Finley est celle selon laquelle l'« apathie » politique et le désengagement sont une *bonne chose* en démocratie, parce qu'ils constituent le contrepoids nécessaire au fanatisme politique. Ce qui se profile derrière cette thèse est en fait l'idée que la démocratie est une *méthode* de gouvernement qui ne peut pas s'accommoder d'autre chose que d'elle-même, c'est-à-dire admettre une *transcendance,* immanente ou d'origine externe ; une démocratie qui se donne un but, un idéal, un projet est une démocratie en train de s'autosubvertir. A la limite, dont des gens comme Popper ou Michels sont fort proches, la démocratie est un procédé de paix sociale qui permet au bon peuple de choisir entre les

élites qui s'offrent à gouverner, étant entendu que ce bon peuple se détermine et doit se déterminer sur des bases qui n'ont rien à voir avec une quelconque transcendance démocratique, à la fois réflexion de la démocratie sur elle-même et autodépassement de la démocratie. En termes simples, la thèse débouche sur la conclusion que la démocratie ne se *pense* pas, et ne peut pas se penser, et que, si l'on tente de le faire, on bute sur l'aporie d'une démocratie qui s'autodétruit en voulant se fonder.

Pour jouer un instant à l'avocat du diable, on trouve effectivement dans l'arsenal démocratique athénien une étrange coutume qui paraît manifester la difficulté qu'il y a à être démocratique *et* à articuler cette démocratie sur un référent ou un système de référents distinguable de la démocratie elle-même. Il s'agit du *graphè paranomon,* procédure judiciaire par laquelle un homme peut être jugé et condamné pour avoir proposé une mesure « illégale » à l'Assemblée du peuple, même dans le cas où l'Assemblée a *approuvé* la proposition. Pour mesurer la perversité de la procédure, il faut se souvenir qu'à Athènes l'Assemblée du peuple est *souveraine,* sans limitation de compétence (si l'on excepte, à une période de la vie d'Athènes, la peine de mort prévue pour quiconque propose de modifier l'emploi des fonds du Théorique). Par conséquent, tout ce que décide l'Assemblée est « légal » et il n'y a pas d'autorité extérieure (code, institution, « constitution »...) habilitée à trancher de ce qui est légal ou illégal. Dès lors, le *graphè paranomon* est une procédure diabolique par laquelle l'autorité « légale » dit qu'une décision qui vient d'elle-même, et est donc « légale », est « illégale ». Très prosaïquement, cela signifie, bien entendu, que la démocratie athénienne a inventé un procédé lui permettant de revenir sur certaines de ses décisions. Il s'agit d'autorégulation démocratique empreinte d'une conscience réaliste certaine quant à la manière dont se passent la discussion et le vote, dont la démagogie ou l'emballement d'un moment peuvent faire des ravages, dont une poignée d'agitateurs peut confisquer la volonté populaire ou, au contraire, dont un *dèmos* momentanément imbécile peut imposer des décisions absurdes aux sages politiques, etc.

Tout cela est bel et bon, il n'empêche qu'on a bien là affaire à un problème créé par le refus, par la démocratie athénienne, de tout référent extérieur à elle-même : problème qu'elle maîtrise en se *dédoublant,* en se voyant comme source à la fois de ce qui est légal et de ce qui ne l'est pas, en créant une boucle étrange, une hiérarchie enchevêtrée, où elle est à la fois l'instance suprême et ce qui est encore « au-dessus » de cette instance suprême, comme si elle pouvait fonctionner à deux niveaux « logiques » à la fois. Et, de fait, elle y parvient *très bien,* preuve une nouvelle fois, s'il en était encore besoin, qu'il y a des cas où un paradoxe se maîtrise fort convenablement à

l'aide d'une stratégie paradoxale. Le *graphè paranomon* est une stratégie paradoxale maîtrisant le paradoxe d'une démocratie qui se voit comme sa propre transcendance, mais qui sait bien quelque part que ce n'est pas tout à fait vrai et qu'il faut savoir se mettre à distance de soi-même. L'autoréférence démocratique grecque règle son problème avec la transcendance en inventant le *dédoublement* de soi, qui est une manière de poursuivre l'autoréférence tout en ayant l'air de lui tourner le dos, ou de fabriquer de la transcendance tout en paraissant rester à l'intérieur du jeu autoréférentiel.

De là à conclure qu'il faut choisir, être un démocrate *ou* penser, adopter comme seul idéal la démocratie elle-même *ou* élaborer un idéal différent mais qui, du seul fait qu'il est autre, devient incompatible avec la démocratie, de là à s'imaginer que la démocratie est le seul régime politique allergique à toute pensée et à toute théorie, il y a évidemment un pas à ne pas franchir, sous peine de transformer ce que l'on voudrait être de la lucidité en une incurable naïveté. Qu'il existe des tensions, certaines à base de paradoxes, d'autres non, entre la démocratie idéale et les idéaux démocratiques qui peuvent l'habiter relève de l'évidence. Pour autant, l'existence de tensions n'a jamais empêché personne de penser – au contraire, ai-je envie d'ajouter. La démocratie, comme d'autres régimes politiques et parfois plus que d'autres, a besoin d'idéal, de théorie, de réflexion sur le fondement, de maîtrise de la distance à soi-même, et elle ne s'est jamais privée d'essayer de satisfaire ce besoin. Une nouvelle fois, nous revenons au point de départ, et le « silence démocratique » athénien demeure mystérieux.

Il arrive qu'en désespoir de cause on transforme en « explication » ce qui est à expliquer : les démocrates, lit-on parfois, n'écrivent pas et ne théorisent pas *parce qu'ils* agissent et n'ont pas le « temps » de faire les deux choses à la fois, agir et réfléchir sur l'action. Cet argument du « temps » est pitoyable. Une classe politique qui a besoin d'une théorie ou d'une idéologie pour exercer le pouvoir ou tenter de le prendre trouve naturellement toujours le « temps » nécessaire à la réflexion, soit directement, soit par intellectuels plus ou moins organiques interposés. C'est ici qu'il faut se souvenir de l'avertissement de Finley : tout système social n'a pas automatiquement besoin d'une idéologie de défense et illustration de ses vertus. Il y a des cas où les choses marchent bien, sans béquilles de ce type. Je ne dis *pas* que c'est le cas pour la démocratie athénienne. Je crois au contraire, et on essaiera de le voir un peu plus loin, que cette démocratie a sécrété de l'idéologie. Ce que je veux dire, c'est que le silence théorique et le refus d'écriture des démocrates ne sont pas nécessairement un signe d'imbécillité ou d'infériorité par rapport à des adversaires de la démocratie qui, eux, seraient crédités de la faculté de théoriser et de couler la pensée dans

le métal de l'écriture. Ce silence et ce refus signifient peut-être tout simplement que la démocratie grecque du V^e siècle affronte son problème avec la transcendance et l'autoréférence sans avoir besoin de recourir, sinon à toute idéologie, du moins à cette forme particulière d'idéologie qu'est la théorie et la théorie écrite. A la limite, on peut renverser la question et se dire que ce qu'il faut expliquer est moins le silence démocratique que le bavardage antidémocratique ou a-démocratique. La question devient alors : pourquoi le rapport des non-démocrates à la transcendance et à l'autoréférence prend-il surtout la forme de la théorisation et de l'écriture ? Et la réponse se présente alors, avec une certaine plausibilité : parce que, pendant un temps, l'écriture et la théorisation sont l'arme principale, peut-être unique, dont ces gens disposent pour faire acte de présence politique, malgré tout. Ils sont écartés du pouvoir et de l'action, et peut-être même cette forme d'action particulière qu'est la prise de parole à l'Assemblée du peuple leur est-elle rendue difficile par la pratique quotidienne de la démocratie athénienne.

Le discours secret de l'action

J'insiste sur ce renversement d'optique, car il me paraît d'une importance capitale pour mieux comprendre comment un régime social ou politique s'y prend pour maîtriser, ou tenter de maîtriser, l'éternel paradoxe de la transcendance immanente et de l'immanence transcendante. En nous fiant – mais comment ne pas céder à la tentation ? – aux seules traces écrites, nous devenons peut-être victimes d'une énorme illusion d'optique qui nous fait croire que la démocratie grecque n'a pas affronté le paradoxe évoqué ci-dessus, et que seuls ont tenté de le faire ses adversaires ou les gens indifférents à son égard. L'illusion d'optique consiste à négliger la manière spécifique dont la démocratie grecque a affronté le paradoxe, c'est-à-dire moins par l'écrit et la théorie que par l'action et la parole. Ce qui nous conduit à une remarque de portée beaucoup plus générale : le plus important, quand on se pose la question de savoir si un régime maîtrise ou non son problème de transcendance et/ou d'autoréférence, est moins l'examen de la puissance ou de la cohérence internes des théories ou idéologies dont il dispose à cet égard que le rapport plus ou moins mystérieux, indétectable, invisible, que ces théories et idéologies entretiennent avec les êtres humains qui les accueillent. Or ce rapport est fonction, entre autres choses, de l'existence chez ces êtres humains *d'évidences* sur ce qu'est l'homme, le monde ou la société, évidences qui sont comme le passager clandestin de toute entreprise de légitimation par la transcendance ou l'autoréférence. Il

se peut que ces évidences ne laissent aucune trace, ou très peu, dans les théories ou idéologies visibles ou visibilisées. Elles n'en jouent pas moins un rôle capital quant à la possibilité pour ces théories et idéologies de gérer correctement le paradoxe de la transcendance et de l'autoréférence. Si l'évidence non dite, non perçue même, s'accorde au discours explicite, la gestion du paradoxe se passe bien, si une faille apparaît, tout est remis en question.

L'évidence est un de ces lieux étranges où l'autoréférence et la transcendance, l'intérieur et l'extérieur, se recouvrent complètement ou presque complètement.

Il y a sans doute bien des manières de produire de l'évidence, individuellement, collectivement, socialement, politiquement, spirituellement, etc. Ici, je veux seulement évoquer un cas de figure parmi bien d'autres qui est la création d'évidence à travers l'*action,* ou, si l'on veut, la charge d'évidence que véhicule avec elle l'action humaine. On retrouve là une observation qu'on a déjà eu l'occasion de faire plus haut, à propos de l'épopée ou de Thucydide : quand on veut faire apparaître le sens des choses, il n'est pas toujours nécessaire de doubler le récit de ces choses d'un discours sur le sens de ce récit. Il arrive que le récit se suffise à lui-même et exprime à lui seul les choses et le sens des choses. De ce point de vue, l'action fonctionne parfois comme un récit : elle est à la fois elle-même – la chose en acte – et discours sur elle-même, capable de délivrer le sens de l'action. En termes simples : dans certaines circonstances, on produit du sens rien qu'en agissant, sans avoir à doubler l'action d'une visée réflexive et d'un discours sur l'action.

Ce qui est important est que, dans *tous* les cas, le sens qui naît ainsi de l'action, le sens qu'elle véhicule en son sein même *grandit* l'action, c'est-à-dire en fait quelque chose qui, en « bien » ou en « mal », dépasse les limites de l'action même, fait de cette action comme le *signe* de quelque chose qui la transcende.

Je crois que nous tenons peut-être là un des ressorts permettant de comprendre comment la démocratie athénienne a maîtrisé le paradoxe de son rapport à la transcendance et à l'autoréférence. Pendant un laps de temps important – disons de la victoire sur les Perses, pour ne pas remonter plus haut, jusqu'au déclenchement de la guerre du Péloponnèse, pour ne pas continuer plus avant – , la démocratie athénienne agit, agit avec une force et une vitalité étonnantes, et cela aucun citoyen d'Athènes, aucun habitant même (un métèque, une femme, un enfant ou un adolescent…), ne peut manquer de s'en apercevoir. Athènes se construit un empire, Athènes sait se faire aimer, craindre ou respecter de n'importe qui chez les Grecs ou les Barbares, Athènes sait prélever sur ses « alliés » un trésor immense, Athènes sait se servir de ce trésor pour s'offrir une architecture

grandiose, pour payer de manière décente ses marins qui viennent du peuple, pour offrir le théâtre aux Athéniens, pour donner du travail aux indigents, pour aider le petit peuple de mille manières possibles. Étant une démocratie, Athènes se regarde dans un miroir, et se trouve grande. C'est de l'ordre de l'évidence, et il n'y a pas grand-chose à faire ou à dire contre, à preuve l'extraordinaire discrétion oligarchique au « siècle » de Périclès et le luxe de précautions que, même après coup, les auteurs oligarchisants déploient quand ils parlent de la grande période démocratique du Ve siècle. L'évidence de la réussite et de la grandeur de la démocratie athénienne *est* un mode de transfiguration d'Athènes, qui fonctionne comme fonctionnait la morgue aristocratique dans *l'Iliade* : sur le mode de *l'insolence.* Athènes est grande parce qu'elle est grande. Ce ne serait pas le seul emprunt que l'Athènes classique et sa démocratie aient effectué auprès d'un lointain passé héroïque et protopolitique.

Parole démocratique

Mais, si les démocrates agissent, ils *parlent* aussi, la parole, dans cette cité démocratique qu'est Athènes, étant d'ailleurs une forme d'action et étant théorisée comme telle par bien des contemporains, des exégètes de l'épopée et des poètes jusqu'aux Sophistes. De cette parole, il ne nous reste que des traces infimes, et cela crée un déséquilibre grave, dont on peut prendre conscience mais qu'il est vain d'espérer surmonter, dans la perception que nous pouvons avoir de la manière dont les Athéniens, élites et population confondus, affrontaient le paradoxe de la transcendance et de l'autoréférence. Chaque jour, chaque heure presque, Athènes est investie par la parole au tribunal, à *l'agora,* aux marchés, sur les quais du Pirée, sous les platanes, dans les demeures particulières. De cette oralité athénienne, dont le rôle de commande de la société athénienne ne saurait être sous-estimé, il ne nous reste littéralement rien. En particulier, nous n'avons aucun moyen de savoir de quels poids respectifs, dans la formation des Athéniens et de leurs élites (formation politique, philosophique, culturelle), pèsent les messages qui n'ont eu qu'une existence orale et ceux qui, tout en pouvant faire l'objet de prises de parole, ont pu accéder à l'écrit. Concernant ce dont on conserve des traces écrites, la tragédie, par exemple, ou le théâtre d'Aristophane ont certainement eu un impact populaire assez massif ; mais les Sophistes, les philosophes, Socrate, Platon ou, plus tard, Xénophon, Isocrate, Aristote ? Nous n'en savons rien, même s'il nous faut bien prendre garde de sous-estimer la finesse culturelle et politique à laquelle est parvenu le peuple d'Athènes. En tout cas, nous ne pouvons pas écarter

l'hypothèse que c'est par « voie orale » que l'essentiel de la culture et de l'art politiques athéniens se créent et se transmettent au Ve siècle, ce qui signifie, par rapport à nos préoccupations, que l'échantillon écrit dont nous disposons concernant cette culture et cet art peut nous fourvoyer sur des voies de garage.

La seule manière de chercher à atténuer le risque ainsi encouru est d'essayer d'avoir une idée du contenu de l'oralité athénienne, ce qui, par définition, est presque une tâche impossible, à laquelle les spécialistes se sont malgré tout attaqués, avec une telle habileté et un tel « flair » pour certains d'entre eux qu'ils arrivent à obtenir des résultats étonnants. Par exemple, est-ce que les hommes politiques, dans leurs discours, parlent directement et ouvertement de la démocratie, de ses problèmes, de ce qui la caractérise, de ce qui la fonde ? Quand Socrate ou Platon, ou bien d'autres, se livrent à des remarques furieuses ou ironiques sur le tirage au sort ou la misthophorie, on a là l'indice indirect d'un débat qui est ouvert et dans lequel les démocrates ne sont peut-être pas restés complètement muets. Mais nous n'avons pas de moyens d'évaluer l'importance de ce débat, la place qu'il prenait dans les préoccupations des gens.

Au surplus, ce débat sur le contenu concret de la démocratie n'épuise pas la question de son fondement, de sa légitimité, c'est-à-dire qu'il laisse entière la question de l'existence ou non d'une *théorie* de la démocratie au Ve siècle. Mais, de ce point de vue, il faut bien prendre en compte une indication qui va dans un sens nettement négatif : quand on parle de quelque chose de manière orale et *uniquement* de manière orale, il est possible de produire du sens en créant des images, une idéologie, un conditionnement culturel et politique, dont l'efficacité est indéniable ; mais il est pratiquement impensable qu'on puisse arriver par ce moyen à boucler sur lui-même un *système* philosophique, politique, scientifique, conceptuel quelconque. Bref, on ne peut pas *théoriser* oralement ou uniquement de cette façon et il faut, à un moment ou un autre, recourir à d'autres moyens de « fixer » les idées comme l'écriture, le travail sur des modèles, la transcription mathématique, etc.

Or il est clair sur ce point – Nicole Loraux ne laisse aucun doute à cet égard – qu'on observe comme une sorte de division du travail, volontaire ou involontaire, à l'intérieur des élites athéniennes : les allergiques à la démocratie (à des degrés évidemment divers, allant de l'hostilité franche à l'adhésion circonspecte) écrivent, théorisent et ne parlent pas ou peu ; la classe politique « aux affaires », qui confond son sort avec celui de la démocratie, n'écrit pas, l'art oratoire athénien garde un aspect essentiellement oral. On dit que Périclès est le premier – et d'ailleurs le seul, semble-t-il, au Ve siècle[247] – qui ait parfois *rédigé* certains de ses discours. Encore est-il évident que, s'il l'a

fait, ce n'est nullement pour laisser une trace de sa pensée à la postérité, car rien n'indique qu'une préoccupation de ce type ait été présente à son esprit. La coutume d'écrire le discours est apparue dans des conditions très particulières. Il s'agit, soit de gens qui, jouant un rôle politique certain, mais ne pouvant le faire de manière ouverte faute d'avoir la citoyenneté athénienne, n'ont que ce moyen à leur disposition ; ou bien de plumitifs travaillant pour des politiques en panne d'idées ; ou bien d'intellectuels, en général antidémocrates ou fort peu démocrates, qui ne peuvent pas ou ne *veulent* pas intervenir dans le débat politique oral, c'est-à-dire dans la politique ouverte (Thucydide, Platon, Xénophon, et surtout, surtout, ce grand timide d'Isocrate). Encore faut-il ajouter que ce passage à l'écriture est tardif, fin du Ve siècle, ou IVe siècle. Pour le Ve siècle, il existe un refus conscient et organisé de l'écriture de la part de la classe politique en général, et de sa partie démocrate en particulier. A mon avis, le refus ne peut pas s'expliquer seulement à partir d'arguments comme le manque de temps, encore moins le manque de talent. Je le mets en relation avec ce qu'on a dit plus haut de l'impossibilité ou de la difficulté de théoriser par voie uniquement orale. Dans ce contexte, j'interprète le refus de l'écriture chez les politiques et les démocrates, comme un *refus de la théorisation,* celle de la démocratie en particulier, et donc comme la décision d'affronter le paradoxe de la transcendance et de l'autoréférence par d'autres voies que la théorie et la conceptualisation des choses.

L'imaginaire athénien et la démocratie

En termes simples, on peut dire : les démocrates du Ve siècle, dans leur immense majorité, ont passé leur temps à fabriquer l'idéologie nécessaire à la démocratie athénienne, mais une idéologie dont la particularité la plus frappante est qu'elle *évite,* avec un remarquable acharnement, d'affronter le problème du fondement de la démocratie. On ne théorise pas, on idéologise ; on n'idéologise pas la démocratie, du moins ouvertement, mais la *polis,* et Athènes en particulier, et ce n'est pas la faute des démocrates si la cité d'Athènes est en fait confondue avec la démocratie[248]. Pour essayer d'en dire un peu plus sur ce point, il me reste à m'appuyer sur le travail éblouissant de finesse de Nicole Loraux[249]. Elle s'est attaquée à une tâche particulièrement difficile : tenter d'apercevoir quelque chose de l'oralité athénienne à travers ce qui en subsiste dans l'écrit. Or ce qui en subsiste est fort peu de chose, surtout pour le Ve siècle, et concerne au surplus, pour l'essentiel, un art oratoire assez spécifique et non forcément représentatif de l'ensemble du discours politique athénien,

et qui est l'oraison funèbre. Ce que Nicole Loraux parvient à tirer de ce maigre matériel est impressionnant, et tout à fait important pour notre propos. N. Loraux nous dévoile un jeu subtil avec la transcendance et l'autoréférence qu'il faut déguster dans son texte même, et dont je ne peux ici que présenter un pâle reflet.

L'oraison funèbre est un discours d'autoglorification de la cité en général, mais aussi et surtout d'une cité à nulle autre pareille, Athènes. Ce discours présente deux caractéristiques importantes : il est, par définition, de nature autoréférentielle, mais il débouche sur l'invention d'une transcendance de la cité, sans jamais couper les ponts avec l'autoréférence ; c'est un jeu de l'autoréférence et de la transcendance que résume parfaitement Nicole Loraux quand elle parle « de la cité, seul point fixe autour duquel s'organise le discours[250] ». Par ailleurs, et c'est la seconde caractéristique, cette autoglorification de la cité d'Athènes, c'est-à-dire d'une communauté *civique* et *démocratique,* s'arrange pour éviter en permanence, ou presque, de discuter sur le fond, d'abord en occultant le civisme autant qu'il le montre, ensuite et surtout en occultant, cette fois de manière très systématique, tout ce qui fait d'Athènes une démocratie aussi réelle et radicale qu'il est concevable de l'imaginer à l'époque.

L'objectif que poursuit l'oraison funèbre est d'abord de montrer la grandeur et la puissance d'Athènes et de la cité en général, en jouant la carte de l'autoréférence. Seulement, cette carte est jouée de manière subtile. Nous sommes loin d'un groupe humain qui se contente d'affirmer tranquillement : on est les meilleurs, les plus beaux… Sur le fond, c'est bien de cela qu'il s'agit, mais il y a la forme. Et, en particulier, cette forme d'autoréférence indirecte qui consiste à faire dire aux *autres* que les Athéniens sont les meilleurs, les plus beaux… C'est ce que dit le Périclès de Thucydide : « toute terre et toute mer » sont conscientes de la grandeur d'Athènes. On a une cité qui se fonde dans et par le regard des autres. Naturellement, ce regard n'est pas que d'amour ou d'admiration. Thucydide encore, à propos de l'« incident » de Mélos, montre bien que les Athéniens ne se font aucune illusion sur les sentiments qu'ils inspirent à leurs « alliés », en réalité à leurs sujets : bien souvent, la peur et la haine. Mais la contradiction n'est qu'apparente : on peut fonder sa grandeur sur la haine et la peur qu'on inspire aux autres tout autant que sur des sentiments plus nobles. Il y a longtemps que la sagesse grecque, née chez les héros épiques et dans l'aristocratie archaïque, connaît ce trait humain : Archiloque, Solon, bien d'autres y ont fait allusion.

La « couverture » idéologique de l'impérialisme athénien est double. Il y a la couverture prosaïque, qui affleure dans certains textes et certains discours, et qui est un bon exercice de lucidité franche, un peu cynique, à l'égard des bienfaits économiques et commerciaux de

l'impérialisme. Et puis il y a la couverture noble de l'oraison funèbre, où la grandeur d'Athènes, que les non-Athéniens renvoient aux Athéniens eux-mêmes, est fondée sur la bravoure des Athéniens, et sur le fait qu'ils mettent cette bravoure au service de la liberté et de la justice. La proclamation de la bravoure athénienne à la fois fonde la grandeur de la cité (l'« explique ») et est censée jouer un rôle dissuasif, à la limite du discours performatif. La bravoure athénienne doit faire naître chez les autres le respect, la crainte, la soumission. Contrairement à d'autres commentateurs, et je crois qu'elle a raison, Nicole Loraux ne voit aucune contradiction dans le fait que les discours thucydidiens parlent de la grandeur d'Athènes à la fois en termes de justice ou de liberté et de menace des Athéniens contre tous ceux qui pourraient être tentés de se montrer inamicaux. Il s'agit en fait de la *même* chose dans les deux cas : nous sommes les plus justes *et* nous avons les moyens de faire respecter cette justice.

C'est là la transcription, dans l'imaginaire de l'oraison funèbre, de l'aporie de l'impérialisme athénien qu'on a évoquée plus haut à propos des Tragiques : comment maîtriser un empire, quand on se sait une cité de taille malgré tout modeste par rapport à cet empire, et quand on refuse de renoncer à la moindre parcelle de son autonomie de cité, et du caractère unique de cette cité, parmi toutes les autres ? Dans l'oraison funèbre, l'aporie devient : comment montrer qu'on est supérieur quand on a affaire à des cités qui restent, en théorie, les égales d'Athènes ? Comment être *hégémon* sans hégémonie ? La crainte qu'inspire Athènes crée l'hégémonie que son sens de la justice et de la liberté efface. Athènes dirige pour la liberté de tous les Grecs. On avouera que c'est là du beau travail autoréférentiel dont on voit comment il commence à sécréter de la transcendance.

On en a déjà assez dit pour comprendre que l'autoréférence athénienne, pour réelle qu'elle soit comme démarche, ne consiste *pas* à partir de la « réalité » athénienne et à trouver dans la représentation de cette réalité les raisons de la grandeur athénienne. Dans l'oraison funèbre, les Athéniens parlent d'eux et se prennent comme référent et, en ce sens, il y a autoréférence. Mais ils ne sont pas en train de faire de la science politique, de l'anthropologie ou de l'économie. Ils sont en train de créer un *imaginaire* athénien, ou, comme le dit Nicole Loraux dans une formule frappante, de faire *l'invention* d'Athènes[251]. Pour montrer la distance que sait prendre l'oraison funèbre avec la « réalité » vécue par tous les Athéniens, il est tout de même extraordinaire d'observer que *seuls* des adversaires assez résolus de la démocratie ou des tièdes à son égard osent évoquer la grandeur maritime athénienne, et parfois en faire l'éloge[252] : Sophocle, qui n'est tout de même pas un démocrate farouche, parle de la gloire maritime d'Athènes dans l'*Œdipe à Colone*. Aristophane parle d'Athènes comme

du « pays des belles trières » et manifeste sa sympathie pour le « peuple des rameurs » ; le Pseudo-Xénophon établit l'équation classique entre la démocratie, la mer, l'empire… Dans bien des cas, le réalisme est du côté des non-démocrates. De même, à suivre Thucydide, il existe un contraste frappant entre la *pratique* de Périclès et son *discours*. Dans la pratique, il est tout de même celui qui a ancré la démocratie athénienne en prenant des mesures d'une importance capitale, comme l'ouverture de l'accès aux magistratures ou la misthophorie. Mais son discours est beaucoup *moins* démocratique que sa pratique et, par moments, franchement élitiste. L'oraison funèbre que Platon prête à Aspasie dans le *Ménéxène* traite avec une volontaire brutalité la question de la démocratie athénienne : il y en a, dit-elle en substance, qui parlent de « gouvernement du peuple » ; ils peuvent bien raconter ce qu'ils veulent, la vérité est qu'on a affaire à un « gouvernement des meilleurs », « avec l'assentiment des meilleurs[253] ».

Voilà une communauté civique très fière de l'être et très consciente de la force que lui donne ce civisme (Hérodote et bien d'autres expriment ce sentiment). On pourrait croire que l'imaginaire athénien va broder sur ce thème. Or l'une des orientations de l'oraison funèbre consiste à faire fi ou à sembler faire fi du civisme des Athéniens, pour fonder la grandeur d'Athènes et des Athéniens sur un moment déterminé qui est celui de la « belle mort », la mort au combat de l'Athénien qui défend sa patrie, à condition d'ailleurs que cette mort intervienne dans les conditions « techniques » convenables. Pour forcer les choses : l'imaginaire athénien fait comme s'il n'était pas important d'avoir été un bon ou un mauvais citoyen toute sa vie, comme si le civisme ne jouait pas de rôle notable ; et comme si c'est seulement au moment de sa mort et par sa mort que l'Athénien devient grand[254]. On dirait une idéologie qui n'a *rien* à voir avec la cité, démocratique ou même tout simplement civique, et qui renoue, par-delà les générations, avec une idéologie soldatesque, héroïque, convenant à un idéal de vie aristocratique. Et, d'une certaine manière, c'est bien de cela qu'il s'agit : la démocratie athénienne, dans l'oraison funèbre, cherche à se présenter comme son contraire, une *aristocratie,* une cité tout entière aristocratique[255].

Il est vrai que cette « belle mort », au V^e^ siècle, a une dimension démocratique certaine, bien que, de manière significative, non exprimée : l'homme qui meurt au combat est aussi le citoyen qui a *voté* la guerre et accepté personnellement le risque de mourir. Même si les choses ne sont pas dites clairement, le citoyen n'est jamais très loin du soldat valeureux. Dans l'oraison funèbre, le civisme se montre en se cachant et, d'une certaine manière, parle de lui-même en parlant de la belle mort. Ce côté démocratique de la belle mort du ve siècle se

comprend mieux quand on fait la comparaison avec le IVe siècle : au IVe siècle, les orateurs insistent moins sur la belle mort, plus sur les vertus de l'individu et de sa vie (sauf Hypéride, en fin de siècle, qui, démocrate convaincu pourtant, tente de revenir à une idéologie de la belle mort, sans doute parce que ce qui est en question est la survie d'Athènes). Mais en même temps, au IVe siècle, les Athéniens qui vont se faire tuer ont de moins en moins l'occasion de voter réellement leur mort. L'individu dont il est question est de plus en plus le chef, le général, celui dont on prend l'habitude de dire qu'« il » gagne ou perd telle bataille. Les autres individus, de plus en plus des mercenaires d'ailleurs, n'ont pas le choix : on leur dit d'aller mourir et ils vont mourir. Le regain de faveur du civisme du IVe siècle ne doit donc pas faire illusion : il cache une rupture plus réelle qu'au Ve siècle, en dépit du discours, entre le civisme et les vertus militaires.

Le goût de l'oraison funèbre pour une vision aristocratique des choses s'observe aussi dans le lien, étrange pour nous, mais fort compréhensible dans les conditions de l'époque, qu'elle établit entre le civisme et la démocratie athénienne, d'une part, et le mythe de *l'autochtonie* athénienne. Si les Athéniens sont les meilleurs et les plus forts, y compris comme cité et comme citoyens, c'est parce qu'ils sont les seuls Grecs autochtones, occupant depuis toujours le sol de l'Attique et, à vrai dire, *nés* de ce sol. Aspasie, dans le *Ménéxène,* précise[256] : le fait pour les Athéniens d'être *tous* autochtones crée la base *naturelle* de l'égalité politique qui règne entre eux. Être autochtone est être différent des autres, supérieur. On aboutit à ce paradoxe étrange, développé par Lysias par exemple, d'une *démocratie* athénienne qui s'explique par la *noblesse* des Athéniens, si on les compare aux autres Grecs. Le citoyen athénien est aux autres Grecs ce que le noble de naissance est au roturier. Encore une fois, l'hétéroréférence nourrit l'autoréférence athénienne, et les Athéniens s'identifient – à leur avantage, bien entendu – en prenant les autres Grecs comme miroir. Le sens est clair : je suis le meilleur puisque je suis autochtone, c'est-à-dire puisque ma naissance est plus noble que celle de tout autre Grec. Ce qui, je le signale au passage, permet une nouvelle fois d'esquiver le débat sur le civisme ou la démocratie comme fondement de la supériorité athénienne.

Une autre manifestation de l'imaginaire athénien au travail dans l'oraison funèbre est le mode de prise en compte des événements athéniens, et le rapport très particulier que l'oraison funèbre noue avec l'histoire et avec le temps. L'oraison funèbre ne *veut* pas voir Athènes comme située dans le temps, avec une histoire. Ce n'est pas Athènes qui se situe dans le temps, c'est le temps qui se loge dans Athènes. L'oraison n'ignore pas qu'il y a un passé, un présent, un avenir. « Simplement », elle décide que c'est à partir d'Athènes qu'on

peut penser le temps, et non l'inverse. Athènes préexiste au temps, est de tous les temps, est intemporelle d'une certaine manière. C'est notamment ce qui explique ce trait athénien si frappant qui consiste à préférer s'inventer un passé mythique, des figures imaginaires, des batailles qui n'ont jamais eu lieu, plutôt que de puiser dans son histoire réelle, même lorsque cette histoire est glorieuse et riche en grands hommes ou en grands faits. D'une certaine manière, Athènes pratique l'autoréférence en s'inventant un passé, c'est-à-dire en dédoublant l'Athènes réelle et l'Athènes imaginaire.

Ce jeu avec le temps qui devient l'intemporel, et, du même coup, rejette le mythe du côté du réel et, à l'occasion, le réel du côté du mythe, est une admirable leçon de pratique d'une autoréférence permettant le dédoublement de soi, et ouvrant la voie à la production d'une transcendance. Elle permet de créer une distance de soi à soi, où l'Athènes réelle se dérobe derrière l'Athènes mythique et réciproquement. On ne sait jamais exactement si on a en face de soi la cité concrète ou son modèle idéal. L'autoréférence fabrique de la transcendance athénienne, sans pourtant jamais perdre le contrôle de l'opération. Périclès, qui dédaigne cette ruse, pratique une forme d'autoréférence plus franche, plus pure, plus « autoréférentielle » si l'on peut dire : l'Athènes péricléenne, en son présent, dans sa « factualité » (interprétée par Périclès, on l'a vu), est à elle-même son propre référent. Elle fabrique *directement* sa propre transcendance, elle est à elle-même et aux temps à venir cette transcendance.

La forme propre de ruse péricléenne consiste à rejeter le double jeu ouvert entre l'Athènes réelle et l'Athènes imaginaire, à se rallier en apparence à la vision unique de l'Athènes réelle, telle qu'elle est de son temps, mais à pratiquer en même temps une autre forme d'imaginaire, qui consiste à présenter à sa manière la « réalité » athénienne qu'il a sous les yeux, par exemple en occultant toute considération économique pour expliquer la grandeur athénienne.

Ce double jeu du réel avec l'imaginaire, sous sa forme habituelle ou sous sa forme péricléenne encore plus « sournoise », marche bien, dit Nicole Loraux, tant qu'il est possible aux Athéniens d'admettre l'existence d'un écart entre la réalité et l'idéal, et d'imaginer que l'écart peut s'abolir à tout instant. En ce sens, l'oraison funèbre n'est pas tragique, car il est supposé n'exister aucune tension entre l'Athènes réelle et l'Athènes imaginaire, alors que le tragique grec fonctionne sur la base d'une distance infranchissable entre le politique et le mythique. Mais vient un moment où l'illusion n'est plus possible, dès Lysias ou Platon, *a fortiori* au IV^e^ siècle : la réalité du moment ne peut plus rejoindre la grandeur athénienne mi-réelle, mi-imaginaire du V^e^ siècle. La ruse de l'autoréférence avec la transcendance implique une certaine complaisance de la part du réel, de l'histoire, et des

évidences qu'ils sécrètent. Par conséquent, au IVe siècle, on a tendance à mettre de plus en plus l'histoire entre parenthèses, à se raccrocher à une transcendance héritée d'un passé mythique, à poser l'équation entre les morts de Chéronée[257] et les ancêtres mythiques, mais la transcendance tourne à vide, car, personne ne peut en ignorer, Chéronée est un désastre et l'appel aux mythes du passé n'ouvre sur aucun avenir. Le jeu subtil de l'autoréférence avec la transcendance ne peut plus se poursuivre, et cette dernière, si l'on peut dire, perd ses racines terriennes et est suspendue dans les airs.

Il n'y a guère qu'Hypéride, démocrate convaincu, farouche antimacédonien, réformateur audacieux prêt à libérer les esclaves pour défendre Athènes, qui refuse de se raconter des histoires sur la transcendance athénienne telle qu'on vient de la décrire, veut revenir à une sorte de réalisme péricléen, et croit qu'il est encore possible de bâtir sur ce réalisme une transcendance athénienne tournée vers l'avenir. Pour autant, Hypéride, par la discrétion qu'il montre à propos des valeurs civiques, tout grand démocrate qu'il soit, et par son insistance sur la grandeur militaire d'Athènes, témoigne des limites très proches du recours à l'autoréférence, en cette fin du IVe siècle, pour tenter de fonder encore une transcendance athénienne. Hypéride ne parvient guère mieux que les autres à exorciser cette sorte de distance qui se creuse alors entre la transcendance et ce qu'elle est censée transcender. Nicole Loraux le montre avec subtilité[258].

Le jeu que mène l'oraison funèbre pour tenter de produire de la transcendance à partir de l'autoréférence la met en situation équivoque par rapport à l'histoire. Mais elle garde malgré tout le contact avec l'historiographie grecque, telle que l'inventent Hérodote et Thucydide au ve siècle : comme cette historiographie, l'oraison funèbre fonctionne sur la base de l'idée que, pour l'essentiel, les hommes sont responsables de ce qui leur arrive, gestionnaires de leurs propres affaires, et qu'en particulier les dieux ont fort peu de chose à voir avec les destinées humaines.

Elle garde le contact, mais elle le distend jusqu'à l'extrême, lorsque, au contraire de l'histoire, elle se montre peu soucieuse d'exactitude historique, de documents valables, de témoignages sûrs et, se rapprochant ainsi de la vérité mythique, retrouve quelque chose que nous connaissons bien : l'autorité que l'autoréférence tire du recours à la bonne vieille tautologie et à ses évidences. On en arrive à un point où l'on ne sait plus si c'est l'histoire qui justifie Athènes ou si c'est Athènes qui fonde l'histoire, les deux choses étant vraies en réalité. Le dédoublement observable ne peut pas cacher l'aspect tautologique de la démarche : Athènes est grande parce qu'il s'est passé ceci ou cela, et il s'est passé ceci ou cela parce qu'Athènes est grande. La tautologie fonctionne sur une apparence de causalité, montrée et cachée à la fois.

C'est, on le voit, la réplique exacte du procédé épique permettant de montrer et « démontrer » la valeur héroïque, procédé dont on a vu qu'il est une forme d'autoréférence aristocratique. Simplement, ce procédé est transposé à l'échelle d'une cité et d'une communauté civique. Une fois de plus, la démocratie athénienne choisit de se présenter comme un aristocratisme.

Que l'autoréférence ainsi pratiquée par l'oraison funèbre produise de la transcendance, dans des conditions acceptables de plausibilité, en tout cas pour une bonne partie du Ve siècle, c'est ce que montre Nicole Loraux quand elle dit qu'il ne faut pas prendre tout à fait les Grecs au mot quand ils prétendent que, la cité, ce sont les citoyens de la cité, qu'Athènes n'existe pas et qu'il n'y a que des Athéniens. En réalité, comme de Gaulle de la France, l'oraison se fait une « certaine idée » d'Athènes qui ne se confond ni avec les Athéniens ni avec la cité perçus dans le concret du moment ou du passage du temps. Il existe *quelque chose* qui dépasse tous les Athéniens, vivants ou morts, et là est la transcendance autoréférentielle. La cité, Athènes acquièrent une existence *autonome* par rapport à la réalité du quotidien et de l'histoire, et cette expulsion hors du réel changeant, la distanciation ainsi créée, est l'indice le plus frappant de la production progressive, parfois inconsciente, d'un *point fixe,* d'une *transcendance,* à *l'intérieur* même du travail autoréférentiel qui se poursuit.

Mais cette transcendance athénienne reste très autoréférentielle parce qu'Athènes parle directement à Athènes en économisant au maximum sur l'intervention des *médiateurs* extérieurs à la cité, dieux ou héros. Athènes a un rapport très équivoque aux dieux et au sacré. D'une part, il est incontestable que l'idéologie athénienne s'appuie sur la religion traditionnelle, l'intervention et la protection des dieux, pour conférer à la transcendance dont elle a besoin une sorte d'auréole du sacré. Mais il est non moins évident que, à côté et à *l'intérieur* même de ce sentiment religieux, il existe une attitude athénienne en vertu de laquelle Athènes *se sacralise elle-même,* a le pouvoir d'être sacrée par elle-même[259]. Il est arrivé à Athènes de manifester clairement son indépendance par rapport au sacré de la religion officielle : par exemple, selon C.N. Cochrane[260], l'expulsion par Éphialte et Périclès de l'Aréopage hors de la scène politique correspond à une certaine sécularisation d'Athènes, car l'Aréopage présentait quelques apparences d'une instance théocratique se prononçant sur le politique au nom des dieux. On devine là, de façon évidemment infiniment discrète, une sorte de tautologie dont on a déjà rencontré des exemples et qui fait qu'on ne sait pas si Athènes est sacrée du fait des dieux, ou si, par surcroît, les dieux ne seraient pas eux-mêmes sacralisés par Athènes. A nouveau, nous découvrons une boucle étrange, une belle hiérarchie enchevêtrée. A la base de la

transcendance autoréférentielle athénienne, il y a l'opération de *dédoublement* à laquelle procède l'oraison funèbre entre l'Athènes réelle et, comme le dit Nicole Loraux, « *hè polis* », l'Athènes imaginaire qui prend ses distances avec l'Athènes réelle sans s'en séparer jamais complètement[261].

Transcendance d'appoint

Le jeu athénien avec l'autoréférence et la transcendance se poursuit grâce à l'image complexe et variable que se font les Athéniens de la *loi,* du *nomos*[262]. On a dit que la démocratie athénienne ne recourt pas, pour l'essentiel, à l'écriture. Il y a pourtant un cas dans lequel elle y attache une grande importance : il s'agit de la loi *écrite,* œuvre humaine qui est une des bases et une des garanties du civisme grec, et dont les Grecs, à ce titre, sont très fiers. Mais ils savent fort bien, par ailleurs, que la loi écrite a ses propres limites, pratiques ou idéologiques, et que le jeu du civisme se prolonge par le rapport du citoyen aux lois *non* écrites. Et ici nous retrouvons l'étroit chemin de crête qui unit transcendance et autoréférence, car les Grecs ne pensent pas que toute loi non écrite soit nécessairement d'origine divine. Il existe une manière purement *humaine* de produire des lois non écrites, ce qui signifie, on le voit bien, une autre façon de fabriquer de la transcendance à partir de l'autoréférence et sans en sortir véritablement.

Mais, par ailleurs, et presque à son corps défendant, le *nomos* grec *se* charge de transcendance, c'est-à-dire prend de l'autonomie, s'extériorise en quelque sorte par rapport à l'immédiateté des opinions humaines. Par exemple, l'esprit grec prend aussi l'habitude de considérer la loi, quel que soit son contenu, comme une *nécessité* sociale, si l'individu et le groupe veulent survivre, d'où l'apparition d'une obligation d'obéissance à la loi, indépendante de son contenu, obligation dont on a vu la fonction, chez un Socrate par exemple (ou chez l'Anonyme de Jamblique). Cette nécessité de la loi, considérée en son abstraction, est une amorce de transcendance.

Cette dernière se fait encore plus nette quand la répétition et la durée transforment peu à peu la loi non écrite en *tradition.* La tradition est une forme fort convenable de transcendance autoréférentielle, dont il faut aussi mettre l'invention idéologique à l'actif des Grecs. Platon évoque explicitement le cas où la loi écrite se contente de transcrire des coutumes « nationales », particulières à telle ou telle cité. Il dit même dans *les Lois* que la coutume non écrite, la loi des ancêtres, est ce qui *fonde* la cité comme communauté, ce qui fournit le lien entre ses citoyens. Ce droit des ancêtres, cette tradition, est même

explicitement désigné comme l'instance d'appel permettant de trancher lorsqu'on a affaire à une loi écrite contestable et contestée et que la religion n'a rien à dire en l'occurrence. On ne peut plus explicitement désigner la tradition comme transcendance. En Grèce, comme bien souvent dans d'autres contextes, cette transcendance à base de tradition n'est pas neutre socialement et politiquement. Elle naît et se transmet en un lieu précis : les nobles, les grandes familles, qui sont le milieu social le mieux adapté au culte des « valeurs passées » et de la « constitution des ancêtres ».

Il existe enfin une dernière forme de loi non écrite d'inspiration autoréférentielle, mais capable de produire de la transcendance, forme sur laquelle Jacqueline de Romilly attire notre attention : ce sont les *lois communes* des Grecs, sorte de consensus sur une morale sociale, en particulier sur une morale des rapports entre cités. Thucydide et Euripide font allusion à ces lois communes à plusieurs reprises[263]. Quand deux lois communes se contredisent, l'emporte celle de ces lois qui peut arguer d'une garantie divine et, en ce sens, la loi commune demeure autoréférence « simple », convention humaine sans portée transcendante. Mais, quand les dieux se font discrets, on voit se mettre en route le travail de la transcendance, comme pour la tradition, mais sur une autre base : les lois communes deviennent instance suprême, point fixe, précisément parce qu'elles sont *communes* à tous les Grecs et, de ce fait, incarnent la *civilisation,* avec toute la supériorité que lui confère cette évidence sur la barbarie environnante. Les lois communes accèdent à la transcendance parce qu'elles nouent avec une loi « ordinaire » ou une coutume propre à telle ou telle cité un rapport analogue à celui qui existe entre la civilisation et la barbarie.

En termes simples, les lois communes incarnent une *autre* transcendance grecque, « d'appoint », si l'on veut : la civilisation, c'est-à-dire la grécité, qui n'est pas autre chose, une nouvelle fois, qu'une autoréférence « élargie » fonctionnant, non plus au niveau de telle ou telle *polis* grecque, mais au niveau de l'ensemble qu'elles constituent. *En fait,* il existe une zone de coïncidence très large entre les lois communes « immanentes » et les lois non écrites considérées par les Grecs comme disposant de la sanction divine : ensevelir les morts, épargner les suppliants ou les prisonniers qui se sont rendus, rester fidèle à ses serments, respecter ses hôtes, etc. La ruse avec l'autoréférence et la transcendance redouble, se démultiplie en quelque sorte : l'autorité de la grécité *suggère* une sanction divine encore plus haute, mais cette sanction divine fonctionne – sans qu'on le dise, bien entendu – comme si elle était une création collective des Grecs. Il arrive à Isocrate, par exemple, peu rassuré, d'étayer le fondement d'une loi sur la double base de la sanction divine et de la loi commune générée par les Grecs.

On peut se demander à quoi rime ce jeu compliqué avec l'autoréférence et la transcendance, puisqu'il semble que, de toute façon, les Athéniens ont décidé de *ne pas* traiter la question du fondement de la démocratie, qui est bien ce qui caractérise leur cité. Pourquoi déployer une stratégie compliquée pour répondre à une préoccupation inexistante ? Mais est-elle si inexistante que cela ? Nicole Loraux tente de répondre d'abord en se demandant si le « silence démocratique » est lié aux spécificités de l'oraison funèbre ou bien si on le retrouve dans la parole grecque sous toutes ses formes, et même, plus généralement, dans la tournure d'esprit grecque, du V^e^ siècle notamment. Sa réponse est que les spécificités de l'oraison funèbre n'expliquent pas grand-chose en la matière, et on ne peut que la suivre sur ce point : on a vu plus haut, par exemple, l'évitement du problème démocratique au travail dans la tragédie grecque. Nicole Loraux, cherchant alors une explication plus large, fait deux hypothèses sur le silence démocratique.

Il se peut, dit-elle, qu'il vienne de ce que la démocratie athénienne est le point d'aboutissement paradoxal d'une évolution politique menée de bout en bout par une classe politique issue de l'aristocratie, et orientée aux seules valeurs de la terre et de la guerre ; à moins, poursuit-elle, qu'il ne s'agisse précisément de camoufler l'importance de la rupture malgré tout intervenue entre le passé aristocratique et le présent démocratique, de façon à atténuer l'impression que peut donner Athènes de ne pas être une cité comme les autres cités grecques, de ne pas partager ce que tous les Grecs ont en commun.

Je pense que ces conjectures de Nicole Loraux constituent une part de l'explication et qu'elles ne sont d'ailleurs pas incompatibles entre elles. Quand une transformation politique comme le passage de l'Athènes aristocratique ou tyrannique du VI^e^ siècle à l'Athènes démocratique du V^e^ siècle intervient, et que cette transformation est en grande partie menée par l'ancienne élite, on retrouve un peu l'histoire du verre à moitié vide ou à moitié plein : une situation qui est à la fois de continuité et de rupture.

Je souhaiterais seulement compléter ce que dit N. Loraux d'une remarque. Le silence démocratique ne me paraît pas être le seul résultat d'une gêne vis-à-vis de la démocratie d'une classe politique dont l'idéologie reste élitiste par ailleurs, peut-être même, dans certains cas, non démocratique ou antidémocratique. Indépendamment de ce facteur qui a certainement joué un rôle, intervient autre chose qui, maintenant, apparaît clairement : c'est la difficulté qu'il y a pour une démocratie, qu'elle soit grecque ou non, antique ou moderne, de pratiquer *directement* l'autoréférence démocratique et de tirer une transcendance de cette autoréférence, sans faire appel à la médiation d'un tiers capable de servir de point

fixe à la démocratie en jouant en parallèle avec elle, même si c'est de manière non conflictuelle et articulée. La « belle mort », par exemple, est un de ces médiateurs intervenant en tiers. Chacun de nous peut imaginer bien d'autres médiateurs. C'est seulement dans un cas que la démocratie se suffit à elle-même, entièrement ou presque entièrement : lorsque les valeurs démocratiques, pour une raison ou une autre, constituent ou paraissent constituer une fin en elle-même, c'est-à-dire lorsque la souveraineté démocratique ou populaire est censée apporter la réponse à tous les problèmes, ou bien encore se situer à l'aboutissement de toute autre possibilité économique, politique, sociale, etc.

Ce n'est évidemment pas le cas dans la Grèce du ve siècle, où la voix du peuple est parfois tolérée sans jamais se charger d'une connotation positive franche. Mais, même là et quand cette connotation existe, on aurait tort d'en déduire que l'autoréférence démocratique peut toujours se pratiquer de manière ouverte et massive. On peut même penser qu'il s'agit là de situations exceptionnelles, celles qui suivent immédiatement, par exemple, la chute d'une oppression, d'une dictature… Tôt ou tard se pose la question : « La démocratie pour quoi faire ? », c'est-à-dire la question du montage en parallèle de la transcendance démocratique avec une *autre* transcendance, formant une hiérarchie enchevêtrée avec la démocratie. C'est cette autre transcendance que s'emploient à créer l'oraison funèbre et l'imaginaire de la belle mort, de l'Athènes intemporelle, de l'autochtonie, de la tradition, des lois communes des Grecs. *Même* si les Athéniens avaient été prêts à regarder en face leur réalité, c'est-à-dire l'intervention politique du *dèmos* dans la vie de la cité, même s'ils avaient cessé de se fabriquer une aristocratie civique réservée aux seuls Athéniens, ils n'auraient sans doute pas pu se contenter de la seule assumation de l'idéal démocratique.

Du silence au vide

Il y a donc bien eu silence démocratique, dans la mesure où la parole politique et civique athénienne semble bien avoir pratiqué l'évitement systématique du problème de savoir si la démocatie est une bonne chose, ce qui la fonde ou la justifie, etc. Mais silence n'est pas vide, en ce sens que, on l'a vu, l'oraison funèbre et, sans doute, d'autres formes de prise de parole, développent une idéologie athénienne dont on perçoit quelques bribes, et qui se présente bien comme la production d'une transcendance à partir d'un travail sur soi d'Athènes. L'oralité athénienne est ce qui se rapproche le plus d'un travail d'exhumation de ce qui fonde la *polis* en général et Athènes en

particulier. Il est intéressant d'observer que, pour l'essentiel, et à la différence d'autres époques et d'autres régimes, cette exhumation, cette production d'une transcendance athénienne, après tout aussi crédible que bien d'autres ou davantage, est l'œuvre à peu près *exclusive* de la classe politique, tandis que les intellectuels, dans leur immense majorité au Ve siècle, ou bien s'abstiennent de participer au travail consistant à penser, fût-ce indirectement, la démocratie grecque, ou bien s'engagent sur le terrain d'une opposition plus ou moins radicale à cette démocratie. En termes simples : ce sont les politiques, non les intellectuels, qui se montrent les plus intellectuellement créateurs quand il s'agit d'expliquer à l'Athénien moyen le pourquoi et le comment des choses, de lui fournir des raisons valables de vivre et de mourir pour Athènes. De ce point de vue, les poètes, les philosophes, les Tragiques même, ne sont pas d'un grand secours à la classe politique.

Comment marche la transcendance ainsi sécrétée presque directement, immédiatement, par la vie politique athénienne du Ve siècle ? Est-ce qu'elle « prend » sur la population, est-ce qu'elle remplit bien son rôle qui est de tracer les cadres collectifs nécessaires à la pensée et à l'action ? Il ne semble pas possible d'espérer avoir une réponse circonstanciée à la question, car nous manquons cruellement d'éléments permettant de reconstituer la mentalité moyenne des Athéniens du temps[264]. Tout ce que l'on peut dire est qu'il y a, au Ve siècle, une sorte de « paix » périclléenne qui n'est menacée ni par l'oligarchisme politique ni par des revendications socio-économiques importantes du côté du petit peuple athénien et de la paysannerie attique, une paix qui entre en résonance peut-être avec l'imaginaire d'une Athènes transcendante, la première confortant le second, et réciproquement. Il y a du mouvement, de l'action, et une représentation de cette action qui en rajoute sans doute sur la « réalité », mais qui conserve avec elle un lien suffisamment étroit, ou que l'on peut vivre comme tel, pour que les conditions historiques du bon fonctionnement d'une transcendance soient réunies. Le miroir autoréférentiel athénien remplit correctement son rôle.

Tout bascule avec le fait majeur de la guerre du Péloponnèse, au cours du dernier tiers du Ve siècle. Avec la guerre et ce qui l'accompagne, disparaissent une à une les évidences qui fondent plus ou moins secrètement l'autoréférence et la transcendance athéniennes ; ce qui accompagne la guerre, c'est-à-dire, par exemple, entre autres choses, la peste à Athènes, l'entassement des paysans attiques derrière les murs de la cité d'où ils peuvent deviner le saccage de leur terre par Sparte, l'anomie sociale créée par une guerre à la fois très longue et très pesante, avec son cortège d'atrocités, d'oubli de toute décence civique, sociale, humaine, etc. Il se crée ce que j'ai

appelé ailleurs un *vide social*[265]. Pour moi, ce terme de vide social revêt un contenu relativement précis. Il n'est pas synonyme de n'importe quelle période de trouble ou de désarroi. Il désigne une forme particulière de désarroi (un « désarroi » qui est d'ailleurs parfois perçu comme une libération et vécu très positivement), en ce sens que, si le désarroi apparaît, c'est parce que l'on se trouve dans une situation où, *à la fois,* il paraît impossible de continuer à vivre avec les vieux cadres collectifs d'organisation de la pensée et de l'action, *et* impossible d'abandonner ces vieux cadres, faute de solutions de remplacement crédibles. Le vide social, sous cet angle, apparaît comme une sorte de blocage de l'histoire, un blocage qui a ceci de particulier qu'il ne crée ni désespoir absolu (c'est-à-dire non assorti d'espoir), ni espoir suffisamment crédible de changement. Le vide social se crée sur fond d'espoir qu'on ne peut ni croire, ni pourtant oublier.

J'évoquerai quelques traits du vide athénien de la fin du V^e^ siècle, non pour tenter de dresser un tableau de la scène politique et sociale, mais parce qu'on y retrouve quelque chose de ce que pourrait être un « archétype » du vide social, sorte de structure abstraite observable en des temps et des lieux très variés, et aussi – pourquoi ne pas l'avouer – , parce que je suis séduit par la *ressemblance,* peut-être non complètement forcée, entre ces traits et ce que l'on peut observer dans la France de la fin des années soixante-dix et dans les années quatre-vingt… Les deux traits les plus frappants et les plus importants sont très certainement la percée de l'« individualisme » athénien et la montée de l'« apolitisme ». Le citoyen « péricléen » subordonnait son sort à celui de la cité. Celle-ci, semble-t-il, est en train de faire naufrage. L'individu s'en libère pour essayer de s'en tirer au niveau qui est le sien.

Le « nouvel » individualisme (nouveau par rapport, par exemple, à celui qui a marqué la naissance de la poésie lyrique grecque) contient évidemment en germe l'« apolitisme ». Encore faut-il préciser un peu de quoi l'on parle quand on évoque l'apolitisme athénien de la fin du ve siècle. Il ne s'agit pas d'une période où plus personne ne s'occupe de politique, succédant à une période où tout le monde s'y investit plus ou moins. Par exemple, il semble qu'il ait existé d'assez longue date, en tout cas antérieurement au déclenchement de la guerre avec Sparte, ce que l'on pourrait appeler un retrait oligarchique hors du politique.

Mais, à la fin du ve siècle, il se produit un phénomène important : une sorte de réveil politique de l'oligarchie qui commence après la mort de Périclès et avec l'installation d'Athènes dans une guerre de longue durée. Seulement, ce réveil politique a une tonalité très particulière : hormis pour l'aile modérée de l'oligarchie (et encore !), il

est fort peu « civique ». Il ne s'agit pas de rentrer dans le jeu démocratique « normal », mais de se débarrasser de la « Gueuse » (comme on a dit en d'autres temps) ou bien de se livrer à des activités de trublions publics. C'est le temps des jeunes oligarques « irresponsables » qui forment des cercles factieux, se livrent à des provocations comme la mutilation des Hermès ou la profanation de la religion traditionnelle ou populaire, renversent par deux fois la démocratie, etc.

La guerre, les activités factieuses, la perte de repères sociaux provoquée par des comportements individuels en train de s'ensauvager créent parmi les Athéniens un sentiment de *peur* et *d'insécurité* dont je crois qu'il joue souvent un grand rôle dans l'apparition et la perpétuation du vide social[266]. Comme souvent, la peur sociale diffuse cherche à quoi et à qui s'en prendre, fût-ce un bouc émissaire. Il semble qu'en cette fin du V^e^ siècle, la peur athénienne se focalise notamment sur les intellectuels, accusés de détruire ce qu'il y a de plus sacré et de plus solide, avec leur raison dissolvante, leur critique des vérités les mieux établies, etc. L'anti-intellectualisme, autre sous-produit fréquent des temps de vide social, fait bien l'affaire des oligarques frénétiques, mais, de manière tout à fait classique, il a aussi une base populaire, dans une population toute prête à croire que l'écroulement des bases de la vie est l'œuvre de quelques esprits perfides. Il existe, en cette fin de V^e^ siècle, un anti-intellectualisme « démocratique », qui n'est sans doute pas rassuré par les élucubrations de quelques penseurs qui, çà et là, commencent peut-être à poser la question féminine, la question de l'esclavage, la question du barbare ou celle du panhellénisme, etc. On avait notre monde, il était fort, solide, peuvent se dire certains, et voilà des individus qui, non seulement en parlent avec un dédain plus ou moins bien dissimulé, mais, au surplus, veulent nous entraîner les dieux savent où.

Du côté des attitudes de la masse de la population vis-à-vis de la politique, il est bien difficile de porter un jugement. L'idée qu'après Périclès, la démocratie athénienne se dégrade avec une rapidité considérable et devient l'association de dirigeants médiocres à une population médiocre, est une idée largement répandue qu'il faut peut-être examiner avec quelque méfiance, d'autant qu'elle prend souvent sa source dans les milieux oligarchiques de l'époque. Il y a encore, dans la fin du siècle, un activisme politique populaire qui sait se manifester à l'occasion, par exemple lorsque les soldats et marins athéniens stationnés à Samos mettent fin au régime oligarchique de 411, ou peut-être encore lors de la pénible affaire du procès des généraux vainqueurs aux Arginuses en 406. La dépolitisation populaire ne devient vraiment manifeste qu'au IV^e^ siècle. Mais on ne

peut pas exclure qu'elle ait sérieusement commencé auparavant, durant la guerre du Péloponnèse.

Quoi qu'il en soit, autour de 400, un peu avant ou un peu après, apparaît ce phénomène nouveau et très grave pour Athènes et pour la cité-Etat en général qu'est la dépolitisation, aussi bien du côté des élites que de la base populaire. A Athènes au moins (il semble que, dans d'autres cités, l'évolution soit plus lente), l'homme cesse d'être l'animal politique – c'est-à-dire l'être qui a besoin de la cité pour vivre – qu'il redeviendra un peu plus tard, à en croire Aristote. J. Monnerot nous montre un reflet de cette dépolitisation, telle qu'on peut la percevoir dans le théâtre d'Euripide, par exemple, dépolitisation qui est en même temps panne de transcendance[267]. De même Aristophane est un excellent baromètre pour ce qui est de la description du vide social, et de la dissolution de tout système de référence. On peut lire *les Oiseaux* d'Aristophane, par exemple, comme une sorte de manifeste de dégoût de la politique proclamant le désir d'une vie devenue pleinement privée et exploitant deux de ses filons les plus forts et les plus éternels : la bouffe et le sexe. Pour les héros des *Oiseaux,* la justice, la politique, la cité athéniennes sont, tout simplement, devenues emmerdantes. V. Ehrenberg[268] pense même que l'utopie « communiste » telle que celle que l'on découvre dans *l'Assemblée des femmes* d'Aristophane témoigne d'un état d'esprit de l'époque qui se détourne du politique pour chercher, de manière d'ailleurs bien confuse et équivoque, quelque raison de vivre du côté du social et de l'économique. Ehrenberg observe que Platon va chercher à « récupérer » et « repolitiser » ce communisme utopique en faisant de ce communisme (valable pour les seuls Gardiens, à l'exception du peuple) l'arme absolue du politique, c'est-à-dire l'institution permettant au politique et à l'éthique de se rejoindre.

L'état d'esprit apolitique qui affleure chez Aristophane exprime sans doute, non seulement un *rejet* de la *politéia* athénienne telle qu'elle est alors vécue, mais aussi et peut-être surtout une *attraction* pour la vie privée qui reflète une mutation en cours des élites dirigeantes. La vieille aristocratie était, presque par « nature », d'essence politique. Les nouveaux riches qui accèdent au pouvoir à la fin du V^e^ siècle et au IV^e^ siècle constituent une nouvelle classe dirigeante dont la préoccupation politique, précisément, doit s'accommoder comme elle le peut de la prégnance d'une mentalité très axée sur la réussite *économique* et *individuelle.*

De toute évidence le décrochage entre l'individu et la cité, la relative dépolitisation de la fin du ve siècle portent, un coup sévère à l'imaginaire athénien de la belle mort, de la grandeur athénienne, etc. Le mythe et l'autochtonie sont en passe de devenir des béquilles vermoulues. L'autoréférence athénienne et ses transcendances

(Athènes imaginaire, tradition, lois communes des Grecs…) tombent en panne. La panne de transcendance – c'est-à-dire le besoin de *nouvelles* transcendances et l'impossibilité de les trouver – est un autre trait récurrent et classique du vide social. Ce n'est pas au moment où Athènes traverse une épreuve terrible que la religion et la philosophie vont réussir là où elles ont échoué aux temps de la splendeur athénienne, c'est-à-dire dans l'œuvre de production de transcendances crédibles. C'est pourquoi, située dans ce contexte de vide social, la figure de Socrate accuse encore le relief qui est le sien et qu'on a essayé d'évoquer. L'équilibrisme socratique, la dimension systématiquement paradoxale de ses voies d'approche me paraissent être, non seulement le produit de la situation (le vide théorique, religieux, philosophique ambiant), mais également l'une des manifestations les plus spectaculaires de la *créativité* du vide, quand on a affaire à certaines situations et à certains hommes.

Mais comment ce vide est-il advenu ? On a dit plus haut que la maîtrise par Athènes, un temps, de son jeu paradoxal avec l'autoréférence et la transcendance provenait non de la puissance ou de la cohérence internes d'une philosophie, d'une théorie, d'un système de pensée quelconque, mais de l'articulation réussie entre une idéologie athénienne, l'action qu'elle reflète et trahit à la fois, et les évidences qui en découlent. Le paradoxe et sa maîtrise viennent *notamment* (mais pas uniquement) de ce que l'action athénienne doit affronter une aporie et y parvient un temps. Cette aporie est celle de l'impérialisme athénien, qu'on a évoquée à propos des Tragiques : rester Athènes, la seule, l'unique, et devenir la tête d'un grand empire. Il est *évident,* pendant un temps, qu'Athènes se sort bien de cette mission impossible, même s'il lui faut pour cela engager des opérations de police qui ne sont pas toujours de tout repos. Puis l'impérialisme athénien finit par saturer l'espace grec, et se heurter à Sparte, autre prétendant à l'hégémonie. C'est le moment de vérité. Les deux adversaires se valent en puissance, détermination, ténacité. L'aporie impérialiste se complique : à la fois rester Sparte ou Athènes, dominer la Grèce, *et* mettre fin à la guerre. Trop, c'est trop. La mission impossible devient vraiment impossible, ce qui signifie, pour Athènes en particulier, que l'articulation se déchire entre l'imaginaire athénien, sa transcendance, et la réalité, l'action, qui restent ouvertes aux Athéniens. C'est dans cette déchirure que s'installe le vide. Il y a vide parce qu'Athènes commence à ne plus pouvoir croire à son imaginaire, mais ne sait pas par quoi le remplacer, et à ne plus avoir les moyens de son action, sans pouvoir imaginer une quelconque conduite de substitution. Il y a vide parce qu'on ne peut plus sublimer l'action, et parce qu'on ne peut plus incarner ses rêves et ses mythes dans la réalité qu'on se charge de produire.

Épilogue

L'étonnant, au fond, n'est pas qu'Athènes, ayant maîtrisé un temps le paradoxe de la production du sens, ait un jour rencontré les limites de sa maîtrise. L'étonnant est que, après une raclée comme celle qu'elle a reçue de Sparte, après la décomposition sociale et politique qui semble avoir accompagné la guerre du Péloponnèse, après le traumatisme de l'oligarchie crapuleuse des Trente Tyrans, la démocratie athénienne ait été rétablie avec une facilité déconcertante, comme si le désarroi politique, idéologique, spirituel, avait été l'affaire d'un moment, disparu sans laisser de traces. Très vite, Athènes redevient une grande puissance. L'impérialisme réapparaît avec son aporie. Aucune réponse n'a été apportée à la question que pose cette aporie : comment faire coexister la Grèce *et* la cité-État, cette dernière étant l'unique forme politique retenue, et est-ce possible ? Or, en dépit de cette absence de réponse, en dépit du fait qu'à la fin de la guerre du Péloponnèse la faillite de toutes les tentatives de légitimation de la *politéia* grecque est totale, nous ne percevons *aucun* indice donnant à penser que les Grecs se mettraient en quête de l'« après-*polis* », comme nous pensons aujourd'hui, par exemple, à l'« après-productivisme » ou à la « société postindustrielle ». L'idéologie du panhellénisme, dans la mesure où elle existe, ne peut à aucun moment être considérée comme une formule de rechange politique, aux yeux mêmes des contemporains, même si c'est ce qui s'en rapproche le plus dans l'évolution des idées : le panhellénisme ne remplace pas la *polis,* tout au plus envisage-t-il une modification des règles du jeu auxquelles obéit cette dernière. En cette fin du ve siècle, ni à Athènes ni ailleurs, ne se produit de remise en cause de la validité politique et/ou philosophique de la *polis,* sauf sous la forme indirecte de l'individualisme et du retrait hors de la cité. La *polis,* même secouée par le vide social athénien, continue à fonctionner comme une *évidence,* bien qu'il soit tout aussi évident qu'on n'arrive pas à élaborer ses fondations politiques, philosophiques, religieuses.

Les Grecs n'arrivent pas à imaginer un autre cadre politique que la cité, et cela est vrai non seulement en ce début du IVe siècle où il peut encore sembler que ce cadre, même très secoué par les événements, conserve toute sa vigueur, mais tout au long du IVe siècle et même au-delà – comme le montre la lecture de Polybe – , la prégnance

idéologique de la *polis* résistant à la monstration de plus en plus évidente de la décadence de la formule, du délabrement et du naufrage dans l'insignifiance des grandes cités d'autrefois, Athènes, Sparte, Thèbes… Il est tout de même singulier d'observer qu'un homme comme Aristote, qui est le contemporain du naufrage athénien et du naufrage de la *polis* grecque en général sous les coups de boutoir macédoniens, que Philippe choisit pour être le précepteur d'Alexandre, qui ne semble pas ennemi, loin de là, du nouvel empire gréco-macédonien en train de se créer, qui n'a plus l'attachement viscéral à l'égard d'Athènes d'un Socrate, par exemple[269], il est singulier qu'un tel homme n'arrive à concevoir la vie et l'organisation politiques que sous la forme qu'elles connaissent dans la *polis.* C'est bien ce que semble vouloir dire sa célèbre formule sur l'homme considéré comme un animal politique : « politique » signifie ici « qui a besoin de la *polis* ». Il n'y a pas de vie humaine concevable en dehors de la *polis.* L'affirmation tranquille de cette évidence, alors que la *polis* est en train de sombrer corps et biens, constitue un véritable petit mystère de la psychologie d'Aristote qu'à ma connaissance on n'est pas vraiment parvenu à déchiffrer. Peut-être s'oriente-t-on vers la bonne réponse si l'on observe qu'Aristote, tout intéressé qu'il soit par le politique, ne le vit plus de manière « existentielle », comme quelque chose d'enraciné dans son être propre, comme c'est encore le cas de Socrate, et même de Platon. L'individualisme et la mise à distance du politique qu'il comporte sont passés par là, et ce qui ne fait que s'annoncer chez Socrate se réalise chez Aristote qui, de ce point de vue, devient une sorte de père tranquille du vide social. On se plaît à imaginer une attitude aristotélicienne vaguement schizoïde : une certaine sympathie personnelle pour la solution macédonienne, accompagnée d'un attachement qui, quand il s'agit de *théorie,* ne peut concerner que la cité, même si, comme le dit cruellement son contemporain Démade, « la cité n'est plus la guerrière que les ancêtres ont vu combattre, mais une vieille traînant la sandale et se gorgeant de tisane ».

Pour comprendre la longue survie de l'idée de la *polis,* il n'est sans doute pas nécessaire de supposer je ne sais quelle imbécillité politique des Grecs ou je ne sais quel aveuglement volontaire. Si on essaie un instant de se mettre dans la peau de contemporains de la décrépitude de la cité-État, on comprend très bien qu'ils aient pu s'abuser sur ce qui se passait sous leurs yeux : Philippe et Alexandre, leurs successeurs, les souverains hellénistiques, les Romains eux-mêmes auront bien soin de sauvegarder les apparences de l'autonomie des cités, de sorte que, pendant très longtemps, il peut sembler aux Grecs que la *polis* subsiste, en. dépit de toutes les péripéties qu'elle traverse et des amoindrissements conjoncturels qu'on lui impose. La *polis est*

une formule politique. L'État hellénistique est une réalité *militaire,* qui tarde et ne parvient peut-être jamais, aux yeux des contemporains, à apparaître pour ce qu'il est : une *autre* formule politique dissolvant celle de la cité.

La longue vie de l'idée de *polis,* cette sorte d'incapacité grecque à penser l'« après-*polis* » doivent nous rendre prudents quand on est tenté de s'exagérer la portée des débats d'idées. On peut très bien *ne pas* sortir d'une panne de transcendance, et reprendre le chemin de l'histoire, comme si de rien n'était, sans se laisser paralyser par la carence idéologique.

Pourtant, cette carence est une bombe à retardement : car l'Athènes « démocratique » et à nouveau – à certains moments – impérialiste, du IVe siècle, n'est plus, secrètement, l'Athènes du ve siècle. Elle n'en a plus l'incroyable ressort, bien avant de se faire étriller par Philippe et Alexandre. Elle a « surmonté » son vide idéologique – plus exactement, elle l'a ignoré et elle a fait comme s'il n'avait pas d'importance – , mais ce vide contribue souterrainement à dissoudre la substance même d'Athènes, faite en partie d'un imaginaire et d'une transcendance, y compris celle que sécrète l'autoréférence, devenus impossibles. Le vide social a créé un problème théorique, spirituel, idéologique, auquel les intellectuels du IVe siècle sont confrontés et dont il faut donc dire quelques mots, en forme quasi allusive. Le côté désinvolte de cette forme allusive peut choquer : après tout, le IVe siècle, c'est Platon, Aristote et, à la fin, les Stoïciens et les Épicuriens, pour ne parler que d'eux. Excusez du peu ! La perspective est complètement renversée : on vient de consacrer des centaines de pages à des idées, qui, dans l'optique qui nous intéresse, sont souvent liquidées en quelques lignes par les historiens, philosophes, hellénistes… ; et nous proposons de consacrer quelques lignes à des gens sur lesquels on a écrit des bibliothèques entières. La seule chose qui peut justifier cette profanation ou cette provocation est évidemment qu'il ne s'agit pas ici de récrire une histoire des idées grecques sur la politique ou sur le monde, mais de poser à cette histoire la question relativement précise de la manière dont se présente et se traite le problème posé par le paradoxe de la production du sens. Or, concernant ce problème, et au risque de choquer, je soutiens que les Grecs ont inventé et dit l'essentiel *avant* Platon, Aristote, les Stoïciens… Les quelques compléments intéressants qu'apporte Platon ou Aristote seront évoqués, sans y insister, pour tenir compte de la perspective adoptée et des proportions qu'elle comporte. En attendant, il est utile d'observer, en ce IVe siècle, la diaspora des réactions de l'intelligentsia grecque, lorsque cette intelligentsia est confrontée à un problème de vide social, en forme de crise aiguë à Athènes en fin de ve siècle, en forme plus souterraine et

pourtant agissante durant l'intervalle de temps entre la fin de la guerre du Péloponnèse et le mûrissement de la menace macédonienne, à nouveau en forme de crise aiguë après Chéronée et au début du III^e^ siècle[270].

Le premier type de réactions provient de ce que j'ai presque envie d'appeler le parti de la respectabilité. Respectabilité signifie ici : sauver les apparences, faire comme si on était encore capable de penser philosophiquement et politiquement, en poursuivant le noble langage de nos ancêtres. Cette attitude engendre quelques beaux fruits secs théoriques, une impuissance philosophique qui se double en général d'un incontestable manque de convictions politiques qui donne une impression pénible de flottement. Je classerai volontiers dans ce groupe Xénophon, qu'on arrive mal à positionner entre son goût pour une Athènes assez oligarchique et consciente de ses limites, et le monarchisme systématique de la *Cyropédie*. La seule chose dont tout le monde convienne est que Xénophon, quand il se mêle de philosophie, ne fait guère le poids. Et j'y ajouterai Isocrate, à géométrie politique variable[271], amoureux du verbe faute de pouvoir l'être de grandes idées, et qui bénéficie, je ne sais pourquoi, de la réputation, à mon avis abusive, d'avoir été toute sa vie un militant du panhellénisme, arme de guerre contre les Barbares[272]. Le parti de la respectabilité, c'est-à-dire le talent que l'on a ou voudrait avoir d'en dire plus que l'on est à portée de penser, n'est pas toujours un mauvais calcul, comme le montre l'immense renom dont a bénéficié Isocrate pendant des siècles, ou bien l'acharnement avec lequel certains s'opiniâtrent, en dépit de tout, à extraire un peu de grandeur de la pensée de Xénophon. Sans doute, pour une intelligentsia qui entame une très longue ère de dépolitisation parfois voulue, souvent imposée, l'affectation de dignité et de grandeur d'un Isocrate correspond-elle à un instinct de survie dont on peut penser qu'il a, malgré tout, une petite, toute petite connotation politique positive. Sous les grandes orgues de l'intellectuel courtisan, on croit deviner, parfois, comme une petite musique politique qui fait ce qu'elle peut pour traverser des siècles qui ont à peine besoin de politique, ou dont le politique se pense et se fait ailleurs. Il arrive que ces mélanges confinent au grotesque, mais, quand le grotesque affecte la dignité, il lui advient parfois de devenir touchant.

Un deuxième type de réactions part d'un constat implicite qui porte sur l'impossibilité de poursuivre le jeu de la mise en rapport du politique et de la philosophie, que ce jeu débouche sur des conduites paradoxales comme celles de Gorgias ou de Socrate, ou qu'il donne naissance à un savoir qui se veut positif comme chez Platon. Pour la *première* fois depuis longtemps, l'individualisme grec rompt de manière massive avec le politique et parfois avec l'ambition de la

connaissance, comme si un certain nombre d'intellectuels avaient décidé de tirer la leçon qui s'impose d'un vide social et idéologique persistant et refusé de continuer à se voiler la face. Au départ, il y a la mystérieuse figure d'Antisthène[273], dont certains pensent qu'il a été le grand obstacle que Platon a rencontré sur sa route (sans vouloir le reconnaître et le combattre ouvertement), et qui sacrifie la connaissance à l'intériorité et se met en retrait de société et de politique.

A sa suite s'engouffrent les Cyniques, les Cyrénaïques, les Sceptiques, tous gens très différents entre eux, mais qui ont au moins une caractéristique commune, qui est la centration sur l'individu, la pratique du retrait politique et civique, souvent le dédain de la petite patrie et l'élargissement du regard aux dimensions du monde (ce que l'on appelle le « cosmopolitisme » grec). On ne doit pas sous-estimer l'influence de toutes ces philosophies, ne serait-ce que par le rôle libératoire qu'elles ont vis-à-vis de l'obligation non dite d'avoir à penser le monde, quels que soient les moyens réels dont on dispose pour le penser. Le scepticisme, par exemple, correspond à un mouvement assez fort pour pénétrer jusqu'au cœur du sanctuaire platonicien, avec ce que l'on a appelé la Seconde Académie et Carnéade. Ceci dit, les Cyniques ou les Sceptiques demeurent un peu, avec les Sophistes, les parents pauvres de notre mémoire philosophique des Grecs, d'abord sans doute à cause de l'extrême pauvreté de l'information subsistante, ensuite et peut-être surtout, pour ce qui est des Cyniques et des Sceptiques, parce qu'il existe une répugnance humaine bien compréhensible à admettre que le vide existe, et une sorte de pulsion sauvage à le remplir avec ce qui nous tombe sous la main, quelles que soient la qualité et la crédibilité du matériau utilisé. En ce qui concerne l'immanence et la transcendance, la technique du placebo qu'un Isocrate ou un Xénophon inaugurent, en quelque sorte, a un bel avenir devant elle. Quand on se met à imaginer sur l'imaginaire, on est capable des créations les plus étonnantes, dans une récursivité sans fin, où se perd ce que l'on pourrait appeler la *qualité* même de l'imaginaire.

En troisième lieu, à côté des philosophes, les orateurs et la classe politique du IVe siècle poursuivent une certaine forme d'autoréférence athénienne dont on a vu le rôle dans l'oraison funèbre du ve siècle. Il semble que, pour une part, cette autoréférence du IVe siècle cherche à s'adapter à l'amoindrissement plus ou moins visible du rôle d'Athènes. Il semble aussi que le rêve d'une possible grandeur athénienne persiste chez certains orateurs, dont le plus marquant est sans doute Démosthène, ce qui n'empêche pas ce dernier d'être d'une lucidité aiguë quant à la maladie de langueur dont semble atteinte la démocratie athénienne et les causes de cette maladie[274]. Mais, si l'art

oratoire du IVe siècle témoigne, d'une certaine manière, de la vitalité idéologique de la *polis,* il n'innove pas sur celui du Ve siècle quant aux procédés de l'imaginaire athénien fabriquant de la transcendance à base d'autoréférence.

Il reste à dire un mot de ce qu'apportent en la matière les grandes philosophies du IVe siècle qu'il est possible, à mon avis, de regrouper dans deux courants principaux. Le premier courant considère encore et toujours que le politique constitue un problème philosophique majeur et que c'est par son rapport au politique que l'individu peut en particulier se définir, se reconnaître, s'identifier, construire sa grandeur ou son bonheur. Platon et Aristote sont les deux grands vecteurs de ce courant. Puis, à la fin du siècle, alors que les malheurs s'accumulent sur Athènes et sur les autres cités grecques, naissent des philosophies qui se ressemblent au moins sur *un* point : elles « décrochent » du politique, c'est-à-dire que, avec des nuances entre elles, elles ne considèrent plus le politique, en fait, comme le point de passage incontournable d'une pensée de la sagesse et du bonheur. Sur *ce* point, les Stoïciens et les Épicuriens tranchent sur toute la pensée grecque antérieure, à l'exception des Cyniques et parfois des Sceptiques.

Platon, d'abord. Prenons le risque d'évoquer ce monstre de la pensée humaine, même si ce n'est que par un tout petit côté de sa personnalité philosophique et théorique. Je dirais volontiers que Platon est un Socrate devenu philosophiquement « positif ». Je veux dire par là : Platon reprend tout de l'ambition socratique (pour la bonne raison qu'elle est peut-être en partie prêtée à Socrate par Platon) d'utiliser toutes les armes disponibles pour produire de la transcendance[275] : le divin et l'inspiration divine qui, selon Festugière[276], peuvent aller jusqu'à l'extase platonicienne, la raison et l'intelligence humaines, peut-être même, en plus de Socrate, la nature[277], etc. Ce qui différencie alors surtout Platon de Socrate semble être que, le passage à l'acte devant lequel Socrate a constamment et obstinément renâclé, Platon l'accomplit. Là où Socrate fait de l'équilibrisme rendu crédible par une pratique supérieurement dominée de la pensée paradoxale, Platon décide ou fait mine de décider qu'on peut se passer de l'équilibrisme et du paradoxe, que l'on peut construire une doctrine *positive* qui allie la compréhension du monde et celle du politique. D'une certaine manière, Platon est le *premier* Grec qui se sente assez d'audace pour se lancer dans une aventure aussi risquée, la description détaillée d'une transcendance alliant le divin, la raison, la nature, la mystique même, et la démonstration du fait que cette transcendance a un rapport étroit avec le politique, *fonde* ce politique. Un petit fait, cependant, donne à réfléchir et montre que Platon est peut-être moins sûr qu'il ne veut le

paraître d'avoir réussi à asseoir le social et le politique sur une base religieuse et philosophique solide. Dans le *Timée,* où Platon nous expose avec le plus d'ampleur et de précision sa vision du divin et sa conception de l'univers, il se livre à une tentative impressionnante pour montrer la relation étroite entre les fondements les plus généraux de l'univers et les détails les plus minuscules de l'organisation de ce dernier, par exemple tel trait de la physiologie humaine, telle maladie, etc. Or, curieusement, le social et le politique manquent *complètement* dans cette description minutieuse de l'univers. Il n'empêche que… c'est la première fois que la préoccupation philosophique et la préoccupation politique s'équilibrent dans le cerveau d'un penseur, et tentent de s'engendrer l'une l'autre.

En un sens, Platon est à la fois le premier et l'un des plus grandioses penseurs de la transcendance du politique et du social[278]. On comprend donc la fascination qu'il a exercée et qu'il continue à exercer. Il est clair que Platon a une prédilection pour une transcendance de type divin. Sa description de la cité idéale ou, à défaut, de la cité politiquement acceptable est celle d'une demi-théocratie. Parallèlement au souci qu'a Platon d'offrir une vision du sacré et du divin plus « relevée » que celle qu'offre la religion traditionnelle, il manifeste également, dans *les Lois,* un sens très aigu de la nécessité et de la justification *sociopolitiques* de la religion. Il ne fait pas bon être athée ou impie dans la République de Platon.

Il est évidemment hors de question de s'engager ici dans l'analyse de la philosophie platonicienne, la doctrine des Idées, la conception platonicienne des rapports entre l'essence et l'apparence, etc. Je ne dirai qu'une chose : pour ce qui est de *notre* problème, c'est-à-dire, en définitive, la question de savoir où et comment la transcendance philosophique et religieuse rejoint le politique et le fonde, il nous faut bien observer qu'on a affaire à une énorme pyramide platonicienne qui repose sur la *pointe.* Cette pointe, la voici : Platon est convaincu que *tous* les régimes politiques observables et réellement existants sont *mauvais,* au regard de la philosophie et de l'éthique. Seul un régime idéal et idéel fondé sur l'« art royal » et l'existence d'un philosophe-roi, c'est-à-dire d'un individu (plutôt que d'un groupe) transcendant toute sagesse et toute loi humaines et s'approchant d'aussi près que possible de la divinité, seul un régime de ce type remplit les conditions requises de fondement philosophique et religieux du social et du politique. Quant à cet art royal, quant à ce philosophe-roi, nous n'en saurons jamais davantage. Non seulement Platon se fait fort peu d'illusions sur le réalisme de l'évocation, mais il ne dit pas, et pour cause, dans quelles conditions un tel idéal pourrait s'instaurer dans la réalité. De sorte que l'énorme construction platonicienne débouche au fond sur ce qui est, je le crains, de l'ordre de la pensée politique la

plus élémentaire, la plus banale, celle que l'on voit tenter Thucydide mais dont Thucydide perçoit bien vite les limites, à la différence (bien sûr) d'un Xénophon : la pensée de l'homme de génie, de l'homme providentiel, de l'homme-miracle. Cette pensée tient dans une coquille de noix, et le spectacle du marteau-pilon platonicien écrasant cette noix pour mieux la cacher (ou la montrer ?) peut susciter une ironie salutaire, comme toujours, quand on a affaire aux géants de la pensée.

Il me semble que la racine de l'échec de Platon – car il s'agit bien d'un *échec* sur le plan de la philosophie politique, sinon de la philosophie – est moins imputable à je ne sais quelle faiblesse de la pensée platonicienne, qu'au fait que la relation de la génération de Platon et de Platon lui-même au politique et à l'*action* politique est en train de changer subtilement, non seulement par rapport à la génération péricléenne, mais peut-être même par rapport à la génération de la maturité et de la vieillesse de Socrate. En simplifiant : de Périclès à Socrate, il existe ou subsiste un minimum de cohérence possible – d'isomorphisme, a-t-on presque envie de dire – entre la pensée philosophique ou politique et l'action ; plus exactement, il demeure concevable *d'agir,* dans la cité, même pour un Socrate, sans tailler trop de croupières à sa pensée philosophique ou politique. Sous Platon et *pour* Platon, la distance de la pensée et de l'action est devenue telle qu'une action platonicienne devient inconcevable.

Cette paralysie de l'action est, à mon sens, ce qui empêche la transcendance platonicienne de nouer un rapport plausible avec l'autoréférence athénienne ou, plus généralement, l'autoréférence humaine. On le sait, Platon est un *activiste* et un *militant* politique qui n'a pas pu se réaliser dans ce domaine, quels que soient les risques pris avec les tyrans siciliens (risques personnels et risques moraux), et cette vocation rentrée n'est sans doute étrangère ni à l'activisme théorique de Platon ni à l'échec politique final de cet activisme.

Il arrive à Platon de reconnaître la nature de l'obstacle, ses limites dans ce domaine, par exemple quand, à la différence des Cyniques, des Stoïciens ou des Epicuriens (voire de Socrate lui-même), il admet ou proclame l'impossibilité de proposer une *pratique* du bonheur à partir de son analyse théorique. Le rapport équivoque de Platon à la loi fait partie, à mon avis, de la relation contrariée qu'il entretient avec l'action : on voit à l'occasion Platon déprécier la loi, par exemple quand il rompt avec l'attitude socratique d'obéissance à des lois même mauvaises, ou bien, quand, avec une maniaquerie extrême, il propose un ensemble de lois abordant tous les sujets imaginables, en nous expliquant en même temps que c'est faute de mieux, et parce qu'une loi vaut mieux que rien, même si cette loi ne peut guère être légitimée par quoi que ce soit. Le dédain platonicien à l'égard des lois marque une rupture de fait avec la *polis* réelle, l'Athènes existante, etc. Mais,

effrayé par le vide qu'il creuse ainsi lui-même, il arrive aussi à Platon de tenter d'expliquer que l'on peut *quand même* injecter de la transcendance dans des lois humaines, d'évoquer une possible surdétermination de la loi légitimée à la fois par l'autorité divine et par la raison humaine.

Platon cherche à assurer et réassurer ses transcendances et ses immanences, ce qui montre qu'il n'y croit qu'à moitié, parce qu'il manque de l'assurance qui naît, sous Périclès encore, d'une pratique politique créatrice d'évidences spirituelles. La tragédie de Platon, perceptible jusque dans des œuvres comme *les Lois* ou *la République,* est qu'il ne peut ni renoncer à l'espoir d'avoir une influence pratique sur son temps ni s'illusionner sur cet espoir. Le problème pour lui, quand il construit son utopie du « communisme » des Gardiens, c'est-à-dire quand il esquisse la théorie d'un régime d'aristocratie méritocratique279, est qu'il n'existe *aucune* base sociale et politique susceptible de se rallier à son programme, dans l'Athènes et la Grèce de l'époque, et qu'il est sans doute trop lucide pour se faire des illusions à cet égard. Platon propose une potion *politique* à une « société civile » devenue incapable de l'absorber, pour des raisons économiques et sociales évidentes.

Il me semble donc que Platon a *échoué* dans ce qui, après tout, était le défi qu'il a tenté de relever : fournir à la société de son temps une transcendance capable de mettre fin au vide social, politique, idéologique de l'époque, c'est-à-dire réunissant la double vertu d'être véritablement une *transcendance* de bonne qualité et d'être une transcendance *crédible* pour les Grecs d'alors, parce qu'elle sait comment s'y prendre pour descendre du ciel des dieux ou de la philosophie à la terre des hommes ou de la cité.

Finalement, si on peut traiter en quelques lignes d'un homme qui, par ailleurs, est un sommet du génie humain, c'est parce qu'il *échoue* à résoudre *pratiquement,* ne fût-ce que partiellement, la question du rapport entre transcendance et autoréférence, là où des esprits peut-être moins grandioses pour ce qui est de l'inventivité théorique, comme les Tragiques, les Sophistes, Socrate même peut-être, y parviennent mieux. Par contre, Platon a une conscience aiguë du *problème* de l'articulation de la transcendance sur l'immanence, du ciel des Idées sur la terre des réalités, et il procède à une analyse impitoyable, et qui deviendra exemplaire, des difficultés, voire des impossibilités, qui naissent à l'occasion de ce problème. C'est ce qui fait la grandeur du *Parménide* de Platon où ce problème est au centre de la réflexion (il est évoqué également dans *le Sophiste)*. Comment concevoir que le réel, le sensible, « participe » (c'est le terme de Platon) de l'Idée, et réciproquement qu'il y ait communication, ressemblance, entre l'un et l'autre ? Platon détaille sans complaisance

les obstacles à franchir : trouver l'Un dans le Multiple, et le Multiple dans l'Un ; avoir besoin d'une Idée de l'idée pour pouvoir penser l'Idée et s'engager ainsi dans une fuite en avant sans fin possible ; devoir admettre que l'Idée est, par principe, inconnaissable, et vouloir pourtant la connaître ; dépasser l'impossibilité de communiquer qui marque de toute évidence le rapport humain au divin, etc. La dernière phrase du *Parménide* est une pirouette admettant franchement qu'il n'y a pas de réponse.

Voilà qui relativise la dernière remarque que je souhaite faire sur Platon et qui concerne un développement théorique intéressant de son cru sur le problème des points de passage entre transcendance et autoréférence. Il s'agit du concept platonicien de *Paradigme*[280]. Par exemple, selon Nicole Loraux, « Athènes » est toujours pour Platon un paradigme, c'est-à-dire « quelque chose » qui est à la fois un morceau (spécifique) de *réalité* et le *modèle* de cette réalité. Le paradigme est donc le point où fusionnent le spécifique et l'universel, ainsi que, dans le contexte de nos préoccupations, l'autoréférence et la transcendance. Et, en effet, dans l'oraison funèbre, on voit Athènes fonctionner comme un paradigme platonicien, à la fois cité unique et modèle de toute cité, Athènes vécue et Athènes rêvée. Je dirais volontiers que l'art royal et le philosophe-roi représentent, chez Platon, un paradigme *raté,* raté parce qu'on n'arrive pas à incarner cet art royal ou ce philosophe-roi, pas plus que Platon n'arrive à transcender ses tyrans siciliens.

Naturellement, chez Platon, le paradigme est porteur de sa propre aporie qui est que, dans ces conditions, les Formes platoniciennes doivent avoir quelque point de contact avec les Sensibles, alors qu'il reste nécessaire par ailleurs que ces Formes ou Idées ne soient souillées par rien qui relève de la réalité et se compromette avec elle. Plotin, dit Goldschmidt, a perçu l'aporie et tenté de la maîtriser[281], pour résoudre le problème de l'immanence dans la transcendance (ou inversement) ainsi que le problème posé par la récursivité à l'infini qui risque de s'engager si, pour fonder un paradigme local ou une Forme[282], il faut partir à la recherche d'une méta-Forme ou d'un méta-Paradigme, lequel à son tour, etc. Mais le danger de la solution plotinienne est qu'il fabrique de l'immanence en faisant mine de produire de la transcendance, escamotage dont Platon n'aurait pas voulu, parce que, à sa transcendance « véritable », il y tient énormément. Finalement, dit Goldschmidt, Platon s'en tire en recourant à la bonne vieille idée de l'unité du cosmos, c'est-à-dire de l'isomorphisme qui régit toutes choses et crée une correspondance entre l'ordre du sensible et l'ordre de l'intelligible. Je dirais, pour ma part, que cette unité du cosmos fonctionne chez Platon sur le principe de la hiérarchie enchevêtrée : grâce à l'idée de correspondance, on

peut toujours trouver la « preuve » du supérieur dans l'inférieur (donc, d'une certaine manière, inverser les positions hiérarchiques), de même que, à l'évidence, le supérieur (l'Idée, la Forme…) demeure capable de fonder l'inférieur. Si j'évoque sans y insister cette remarquable gymnastique intellectuelle de Platon, c'est à la fois parce que, *pratiquement,* elle me paraît secondaire (elle n'aide en rien Platon à résoudre *son* problème de rapport de la transcendance et de l'autoréférence, de la théorie et de la pratique), et qu'elle mérite pourtant une mention, car elle attire l'attention sur deux aspects importants de la relation transcendance-autoréférence : elle doit pouvoir articuler le spécifique et l'universel, et elle doit être capable de donner du « corps » à une idée, et des idées aux corps.

Je serais assez porté à croire que l'échec platonicien a été perçu par Aristote et qu'il a tenté sa chance à son tour, en s'y prenant autrement[283]. Au départ, sa tentative se présente comme une apparente ou réelle renonciation à jouer la carte de la transcendance, ou à la jouer ouvertement[284]. La façon dont Aristote envisage le politique et en parle prend figure, quand on le compare à Platon, d'un solide empirisme relativiste recherchant avant tout le réalisme. En coupant le lien que l'historiographie grecque a noué, depuis Hérodote et Thucydide, entre politique et histoire, Aristote *désacralise* l'un et l'autre. L'histoire est un fait de nature dont il n'y a pas à chercher le sens final, et par conséquent, le politique ne peut se fonder sur l'histoire, pas plus que cette dernière ne peut prendre son sens dans le politique. De même, de manière très expresse, Aristote se moque de l'idée selon laquelle le divin pourrait avoir quelque chose à faire avec ce qui se passe dans la cité. Il n'y a pas de justice divine sur laquelle la justice humaine pourrait prendre appui, il n'y a pas de fondement théologique de la cité. Le politique se niche dans la *distance* qui sépare l'homme du dieu. Il arrive à Aristote de présenter la politique comme un art de *moyens,* dénué de toute transcendance, et dont la seule justification est d'aider l'homme, l'individu, dans sa recherche du bonheur. En particulier, Aristote décroche l'éthique de la politique. On n'a pas à fonder la politique sur l'éthique. Enfin, il semble bien qu'Aristote récuse également la *nature* comme possible instance transcendante. Il tire nettement la nature du côté de l'immanence, et il n'y voit pas cette sorte de point fixe éternel et immuable auquel certains Grecs ont songé, mais plutôt un *mouvement,* une évolution *plastique* des êtres naturels, mouvement d'ailleurs orienté vers une certaine tendance à l'universalisation des choses.

Il n'est donc pas faux de simplifier la situation en disant qu'Aristote fait plutôt choix du paradigme de l'immanence et de l'autoréférence pour tenter d'expliquer les choses. Bien entendu, comme pour tout penseur de premier plan, ce choix ne signifie pas qu'Aristote oublie la

transcendance. Aristote retrouve le problème platonicien à l'envers : étant entendu que je crois à l'immanence des choses (comme Platon croyait à leur transcendance), comment faire pour rejoindre la transcendance (comme Platon cherchait à rejoindre l'immanence) ? Aristote noue sa ruse en introduisant dans son analyse une autre vision du politique dont on ne sait pas si elle complète ou contredit la première : l'art ou la science politique est à la fois une discipline qui porte sur les moyens, sans grand prestige donc, *et* la sience suprême, parce qu'elle est la science qui se préoccupe de la fin humaine la plus élevée et la plus englobante, le « souverain bien », l'art humain d'être heureux, de s'aménager une vie bonne. Cela n'empêche pas Aristote, dans d'autres passages, de placer la sagesse humaine la plus haute, non dans l'action politique, mais dans la contemplation. A la vérité, on perçoit, dans l'œuvre d'Aristote, une oscillation finalement non résolue entre deux conceptions du « bonheur » humain : la première situant ce bonheur au niveau purement individuel et la seconde reliant le bonheur individuel au bonheur collectif. Aristote ne choisit pas vraiment entre les deux conceptions. Cette oscillation traduit-elle un embarras d'Aristote ou son habileté, son art de transmettre l'embarras au lecteur, en créant ainsi une hiérarchie enchevêtrée entre l'individu et la cité, le politique et l'éthique ? Aristote s'arrange pour nous dire *à la fois* qu'il peut y avoir tension et conflit entre l'individu et la cité, la morale et le politique, mais que, à un certain niveau, le conflit disparaît parce que le politique est et demeure le médiateur obligé de toute fin non politique (religieuse, culturelle, sociale...). Cela revient à nous dire que les fins dernières restent les fins dernières et pourtant cessent de l'être, puisqu'elles doivent nécessairement passer par la médiation politique. C'est comme médiateur inévitable que le politique se met en fait au-dessus de ce qui le surplombe.

Mais l'apport le plus intéressant d'Aristote aux techniques de ruse de la transcendance et de l'autoréférence se trouve, à mon sens, dans sa célèbre distinction *et* articulation entre cause efficiente ou matérielle et cause finale[285]. Il est clair qu'il existe entre cause efficiente et cause finale (ce qui est à l'origine de quelque chose et en ce qui en constitue la finalité) le même rapport qu'entre l'immanence et la transcendance, ou, plus précisément, la transcendance lorsqu'elle se présente comme la finalisation d'une existence purement immanente, c'est-à-dire une production de transcendance à partir d'autoréférence. L'autoréférence rejoint la transcendance lorsque la cause efficiente présente suffisamment d'affinités avec la cause finale, et qu'il y a coïncidence acceptable entre les deux choses. Aristote dit, dans ce cas, que la « nature des choses » se fraie son chemin : la nature des choses, c'est quand, de manière spontanée, par son propre dynamisme, la chose dont il est question s'achemine vers la réalisation de la finalité pour

laquelle elle existe. La « nature » comme point fixe et transcendance est donc moins absente chez Aristote qu'il ne semble au premier abord. C'est ainsi que la « nature » de la cité, sa finalité, d'abord simple moyen de garantir mieux l'autarcie et l'aisance économiques des citoyens, permet *de surcroît,* et comme par un don gratuit, de satisfaire des finalités humaines plus « élevées », de l'ordre de la contemplation, par exemple, et de la vie spirituelle des individus.

La « prudence chez Aristote[286] » permet d'identifier une autre technique de ruse avec la transcendance et l'autoréférence. La prudence ne dit pas à l'homme ce qu'est le bien et le mal, elle ne lui dicte pas une attitude, seulement une règle de choix. Elle se présente donc modestement, non comme une éthique, une transcendance morale, mais comme une technique de conduite humaine qui a en vue d'aider l'homme à trouver ce qui est bien pour lui. Cela revient au même, peut-on dire ? Bien sûr. Mais la prudence aristotélicienne est bien aussi une manifestation de prudence chez Aristote. Elle consiste à éviter le piège de la définition de l'*essence* de ce qu'est la prudence, ou de l'essence du bien qu'elle aide à atteindre. Pour comprendre ce qu'est la prudence, dit Aristote, il n'y a qu'à regarder comment se comportent *les prudents : « proof of the pudding…* ». Le prudent n'est pas un sage ou un savant transcendant. C'est un homme pratique, très à l'aise dans l'autoréférence, et qui présente la particularité, non pas d'être porteur de la règle, mais d'être *lui-même* la règle en acte. L'homme prudent et la règle fusionnent. L'homme est son propre critère, il est *autoréférence en acte,* et, comme tel, produit de la transcendance puisqu'il se donne à voir comme la règle[287]. Bien entendu, Aristote perçoit clairement le côté tautologique de la chose. Il s'en sort en suggérant que quelque chose d'« extérieur » à l'homme prudent explique sa prudence, mais il ajoute qu'on ne peut percevoir cet élément « extérieur » (la prudence du prudent) de façon séparée. En termes simples : je ne sais pas définir un éléphant, je ne sais rien de son essence, mais, quand j'en vois un, je le reconnais tout de suite, et elle avec. On le voit, la prudence aristotélicienne fonctionne sur le mode de l'*évidence*. On retrouve – et c'est significatif – le vieux procédé épique : l'héroïsme du héros tient à ce qu'il est un héros, et pourtant, d'une certaine manière, l'héroïsme s'aperçoit indépendamment du héros. En définitive, à force de charger son autoréférence de pulsions transcendantes, Aristote retrouve le paradoxe de la production du sens, comme l'observe Aubenque[288].

Pas plus que Platon, Aristote n'a ainsi découvert le « truc » intellectuel capable de réconcilier, avec la crédibilité nécessaire, la transcendance et l'autoréférence, faute de la complicité requise de la « réalité », de l'action humaine, et des évidences, idéologisées ou non, articulées ou non, qu'elles savent créer.

Ni les Epicuriens ni les Stoïciens ne vont réussir là où Platon et Aristote ont échoué, soit du fait d'une inventivité intellectuelle peut-être moindre, soit parce que le naufrage de la *polis* et le désordre des temps ont pris une ampleur telle, dans cette période-charnière entre le IV^e^ et le **III^e^** siècle, qu'ils découragent à l'avance toute tentative de philosopher sur le politique. Quand la société se défait sous nos yeux, quand sombre tout ce qui paraissait faire la valeur et la solidité de la vie, on n'imagine guère qu'un philosophe, s'installant au milieu des cendres, s'interroge longuement sur les fondements du feu de camp.

Tout ou presque sépare les Épicuriens et les Stoïciens. Ils ont pourtant un point commun très fort, partant du même problème et adoptant les mêmes prémisses. Le problème consiste à savoir comment l'homme, l'individu, peut s'assurer un minimum de bonheur, de dignité, de vertu, quand il en est réduit à ses seules forces, c'est-à-dire quand, pour l'essentiel, il ne peut pas et ne veut pas compter sur l'assistance que peut lui fournir un ensemble de cadres sociopolitiques de la pensée et de l'action. C'est typiquement un problème des temps de vide social. A des nuances près, les Epicuriens et les premiers Stoïciens prennent tous bien soin de se tenir à l'écart de la cité, et même du politique, quel qu'il soit, et de l'engagement collectif. Disons, pour faire court, qu'ils se dépolitisent délibérément. En apparence, le mouvement paraît plus net chez les Épicuriens que chez les Stoïciens. Ces derniers n'excluent pas *a priori* toute forme d'engagement politique, ni toute tentation de se faire les conseillers du prince. On verra d'ailleurs, beaucoup plus tard, certains descendants romains des Stoïciens grecs former une sorte d'opposition politique républicaine à *l'imperium* romain. Pour ce qui est du premier stoïcisme grec lui-même, certains commentateurs pensent (contredits d'ailleurs par d'autres commentateurs) que les Stoïciens ont esquissé une sorte de justification théorique et philosophique des nouveaux régimes en train de se mettre en place, c'est-à-dire les royautés hellénistiques. Le stoïcisme serait congruent avec une sorte de glorification d'un principe monarchique informé et illuminé par la Raison stoïcienne qui, de ce point de vue, se présente un peu comme l'héritière de l'art royal platonicien. Mais, en fait, les velléités politiques des premiers Stoïciens ne vont pas très loin, à la fois parce que personne ne semble avoir besoin de se couvrir du côté des intellectuels – pour autant qu'il s'agit de prendre ou d'exercer le pouvoir – et parce qu'en *pratique* les Stoïciens eux-mêmes se montrent très prudents. Quand, à l'occasion, un prince du jour demande à un grand Stoïcien de venir à sa cour pour le « conseiller », en général ledit grand Stoïcien se garde bien d'y aller et expédie à sa place un second couteau de l'école[289].

Étant entendu que l'épicurisme comme le stoïcisme se débarrassent, pour l'essentiel, du problème politique, il n'en reste pas moins que les

solutions cherchées par les deux écoles au même problème – comment assurer le bonheur individuel dans un monde devenu si vaste qu'il ne peut plus guère lui servir de soutien – , ces solutions se situent aux antipodes les unes des autres.

Les Épicuriens poursuivent une extraordinaire et impressionnante entreprise de désenchantement du monde. Il est risible, disent-ils, de se mettre en quête de transcendances qui n'existent pas. Il faut se débarrasser de l'inutile crainte des dieux, qui ont bien autre chose à faire que de s'occuper des petites affaires humaines. Il faut *couper les ponts* avec le monde divin, et l'atomisme démocritéen, avec son refus viscéral d'un ordre ou d'une providence venus d'en haut, fera l'affaire. Il n'y a pas d'ordre universel, pas de cause finale, pas de justice ou d'ordre naturel qui soient autre chose qu'une convention utilitaire, etc. L'épicurisme offre, à la place de toute cette recherche, qu'il juge vaine, de transcendances fantasmées, un idéal d'autosuffisance. L'individu capable de se suffire à lui-même atteint le point le plus élevé qu'il soit imaginable à l'homme d'atteindre. Cet idéal n'est pas autre chose qu'une démarche autoréférentielle sous sa forme la plus radicale et limitée à la fois, puisque l'autoréférence ne peut concerner que l'individu et ne s'applique plus au groupe, à la société, ou au genre humain. Les Stoïciens prennent le contre-pied exact de l'héroïsme autoréférentiel des Épicuriens. Ils posent *qu'il y a* une transcendance qui est une Raison, une Providence, un Ordre universel. L'isomorphisme est constitutif du monde, c'est-à-dire que la Raison qui se manifeste au plus haut et au plus vaste de l'univers – le divin, la nature – se retrouve à chaque échelon de cette échelle de Jacob qui relie le ciel à la terre, y compris, bien entendu, l'échelon de la raison humaine. La « sympathie », un mot qu'il faudra attendre deux millénaires pour retrouver, dans un contexte évidemment différent, chez un Hume ou un Adam Smith, assure l'unité du monde et règle le problème de l'incarnation de la transcendance dans l'immanence.

Quelle que soit la grandeur des Épicuriens ou des Stoïciens par ailleurs, il est clair que ce qu'ils ont à nous dire sur la transcendance ou l'autoréférence et sur leur relation donne l'impression, par rapport à la pensée grecque antérieure, d'une énorme régression. On dirait que cette pensée baisse les bras, si l'on peut dire, ou baisse la tête devant le problème, et ce d'autant plus qu'elle met fin à ce qu'elle avait eu tant de mal à faire surgir et à prendre en compte, c'est-à-dire l'intervention de la préoccupation sociale et politique dans cette interrogation sur la transcendance et l'autoréférence. La vérité est que la transcendance générée « spontanément » par la *polis* grecque a été si forte, si puissante, qu'elle a longtemps, très longtemps, survécu à cette *polis* même, sous une forme très particulière : non en tant qu'idéologie toujours clairement articulée et soucieuse de déboucher sur le réel et

sur l'action, mais comme une sorte de mémoire, de présence-absence, qui, pendant des siècles et des siècles, va interdire à d'autres paradigmes politiques d'éclore véritablement. Un interminable travail de deuil sur la cité s'enclenche. Il se poursuit en pleine époque romaine, république et même empire, où des pratiques politiques qui n'ont plus rien à voir ni avec la démocratie ni même avec le cadre étroit de la *polis* ne parviennent pas complètement à exorciser le fantôme de l'une et de l'autre. Naturellement, la Grèce hellénistique puis le monde romain vont bricoler les transcendances politiques minimales dont ils ont besoin et que justifie leur poids dans le destin humain. Après tout, on l'a dit, d'une certaine manière, une société transcende comme un être humain respire : sans y penser, et parce que c'est indispensable pour vivre et survivre. Le refus de transcendance n'est que le temps d'un soupir entre deux transcendances, parfois une pose, une affectation, l'expression d'un dépit amoureux, le désir continué et la recherche d'une transcendance, sous une autre forme.

Il n'empêche qu'apparaissent clairement deux cas de figure : celui où la vie nous transcende et se transcende toute seule (c'est sans doute le cas sous Périclès et à certains moments de la romanité), et celui où l'esprit humain doit accoucher une transcendance qui ne s'impose pas spontanément. Dans l'ombre de ces deux cas de figure se dessine le troisième : le temps du vide social, c'est-à-dire le temps où les deux variantes de la production de transcendances sont provisoirement bloquées. La *polis* grecque a été l'occasion d'un énorme investissement intellectuel dont on ne sait pas s'il faut dire qu'il a échoué ou réussi : il a échoué, parce qu'il n'est jamais parvenu vraiment à fonder intellectuellement la démocratie grecque, ni même la *polis* elle-même en général, démocratique ou moins démocratique ; il a réussi, parce que, dans son effort, il a inventé et affiné un ensemble impressionnant de techniques mentales qui se retrouvent en Occident, aujourd'hui encore, chaque fois qu'on se confronte au paradoxe de la production du sens. Cet énorme effort intellectuel de la Grèce antique se clôt sans conclusion, si ce n'est celle de la mort de ce qu'il cherchait à faire vivre. Pendant des siècles, de très nombreux siècles, la pensée humaine, du point de vue qui nous intéresse ici (et de lui seul, bien entendu), va se mettre en veilleuse. Elle se réveillera avec la chrétienté médiévale et avec ce qui naît à partir de cette chrétienté et contre elle, à l'aube des Temps modernes, quand Machiavel met les pieds dans un plat qui va devenir le plat de résistance de la pensée européenne jusqu'à nos jours.

Bibliographie

Adcock (F.E.), *Thucydides and His History,* Hamden (Conn.), Archon Books, 1973.

Adkins (A.W.H.), *Merit and Responsability. A Study in Greek Values,* Oxford, Clarendon Press, 1960.

– *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece,* Londres, Chatto and Windus, 1972.

Agathias (L.), « La mystique grecque », in *Encyclopédie des mystiques,* t. I, Paris, Seghers, 1977.

Alcée, Sapho, texte établi et traduit par T. Reinach et A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Andrewes (A.), « The Opposition to Perikles », *Journal of Hellenic Studies,* XCVIII, 1978, p. 1-8.

Archiloque, *Fragments,* texte établi par F. Lasserre, traduit et commenté par A. Bonnard, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Aristophane, *Théâtre complet,* traduction, notices et notes de M.-J. Alfonsi, Paris, Flammarion, 1966.

Aristote, *La Politique,* Paris, Denoël-Gonthier, 1983, coll. « Médiations ». – *Ethique de Nicomaque,* Paris, Garnier.

Arrighetti (G.), « Epicure », in *Encyclopaedia Universalis.*

– « Epicure et son école », in *Histoire de la philosophie* (sous la direction de B. Parain), t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.

Asheri (D.), « Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitution in Ancient Greece », *Historia,* XII, 1963, p. 1-21.

– « Tyrannie et mariage forcé, essai d'histoire sociale grecque *», Annales ESC,* n° 1, janvier-février 1977.

Aubenque (P.), *La Prudence chez Aristote,* Paris, PUF, 1963.

Aubrey de Selincourt, *L'Univers d'Hérodote,* Paris, Gallimard, 1966.

Augé (M.), *Génie du paganisme,* Paris, Gallimard, 1982.

Austin (M.) et Vidal-Naquet (P.), *Économies et Sociétés en Grèce ancienne,* Paris, A. Colin, 1972.

Axelos (K.), *Héraclite et la Philosophie,* Paris, Éd. de Minuit, 3e éd., 1971.

Aymard (A.) et Auboyer (J.), « L'Orient et la Grèce antique », in *Histoire générale des civilisations* (sous la direction de M. Crouzet), PUF, t. I, 5e éd., 1963.

Babut (D.), *La Religion des philosophes grecs,* Paris, PUF, 1974.
Baechler (J.), *Démocraties,* Paris, Calmann-Lévy, 1985.
Balaskas (C.), *La Pensée pédagogique des sophistes grecs,* thèse de troisième cycle, Grenoble, Université de sciences sociales, juin 1976, ronéoté.
Baldry (H.C.), *Le Théâtre tragique des Grecs,* Paris, Maspero, 1975.
Barbagallo (C.), *Le Déclin d'une civilisation, ou la fin de la Grèce antique,* Paris, Payot, 1927.
Barker (Sir E.), *The Political Thought of Plato and Aristotle,* New York, Dover Publ., 1961.
Bastide (G.), *Le Moment historique de Socrate,* Paris, Alcan, 1939.
Bastide (R.), *Art et Société,* Paris, Payot, 1977.
Battistini (Y.), *Trois Présocratiques, Héraclite, Parménide, Empédocle,* Paris, Gallimard, 1968.
Baudoin (C.), *Le Triomphe du héros, étude psychanalytique sur le mythe du héros et des grandes épopées,* Paris, Plon, 1952.
Bayonas (A.), « L'art politique d'après Protagoras », *Revue philosophique,* CLVII, 1967, p. 43-58.
Beaufret (J.), *Le Poème de Parménide,* Paris, PUF, 1955.
Beaujon (E.), *Acte et Passion du héros,* Genève, Imprimerie de la Tribune de Genève, 1948.
Belot (E.) (traduction, préface, introduction, commentaire historique et critique), *La République d'Athènes,* Paris, 1880.
Betbeder (P.), « Ethique et politique selon Aristote », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1970, p. 453-488.
Bevan (E.), *Stoïciens et Sceptiques,* Paris, Les Belles Lettres, 1927.
Bicknell (P.J.), *Studies in Athenian Politics and Genealogy,* Wiesbaden, coll. « Historia », Franz Steiner Verlag, 1972.
Bollack (J.), *La Pensée du plaisir. Épicure : textes moraux, commentaires,* Paris, Ed. de Minuit, 1975. – *Empédocle,* 4 vol., Paris, Éd. de Minuit, 1965-1969.
Bollack (J.), Bollack (M.) et Wismann (H.), *La Lettre d'Épicure,* Paris, Éd. de Minuit, 1971.
Bollack (J.) et Wismann (H.), *Héraclite ou la Séparation,* Paris, Éd. de Minuit, 1972.
Bonnafé (A.), *Éros et Éris, mariages divins et mythe de succession chez Hésiode,* Presses Universitaires de Lyon, 1985.
Bordes (J.), « La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de *politéia », Ktèma,* n° 5, 1980, p. 249-256.
Bourriot (F.), *Recherches sur la nature du génos,* thèse, Paris I, Université de Lille III, diffusion Librairie Honoré Champion, Paris, 1976. – « Le concept grec de cité et *la Politique* d'Aristote », *l'Information historique,* vol. XLVI, n° 5, 1984, p. 193-202.
Bowersock (G.W.), *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford,

Clarendon Press, 1969.
Bowra (C.M.), *Heroïc Poetry,* Londres, Macmillan, 1952.
– *Problems in Greek poetry,* Oxford, Clarendon Press, 1953.
– *Homer and His Forerunners,* Edimbourg, Thomas Nelson, 1955.
– *Early Greek Elegists,* Cambridge, W. Heffer and sons, 1960.
– *Greek Lyric Poetry,* Oxford, Clarendon Press, 2e éd., 1967.
– *L'Expérience grecque,* Paris, Fayard, 1969.
– *Homer,* Londres, Duckworth, 1972.
Brasillach (R.) (choix, traduction, notices), *Anthologie de la poésie grecque,* Paris, Stock, 1964.
Brehier (E.), *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme,* Paris, PUF, 1951.
– *Études de philosophie antique,* Paris, PUF, 1955.
Breitenstein (T.), *Hésiode et Archiloque,* Odense University Press, 1971.
Broadbent (M.), *Studies in Greek Genealogy,* Leyde, E.J. Brill, 1968.
Brochard (V.), *Les Sceptiques grecs,* Paris, Vrin, 1923.
– « Protagoras et Démocrite », *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* p. 23-33.
– « L'œuvre de Socrate », *l'Année philosophique,* 1902, p. 1-11.
Brown (N.), *Hermes the Thief,* New York, Vintage Books, 1969.
Brun (J.), *Héraclite ou la Philosophie de l'éternel retour,* Paris, Seghers, 1965.
– « Les socratiques », in *Histoire de la philosophie,* t. I, Paris, Gallimard, 1969, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
– (Textes choisis), *Les Stoïciens,* Paris, PUF, 1957.
– *Epicure et les Epicuriens,* Paris, PUF, 1961.
– *Socrate,* Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1960.
– *Empédocle,* Paris, Seghers, 1966.
Brunschwig (J.), « Sophistes », in *Encyclopaedia Universalis.*
Buffière (F.), *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 1956.
Burn (A.R.), *The World of Hesiod, A Study of the Greek Middle Ages, c. 900-700 B.C.,* New York, Benjamin Blom, 2e éd., 1966.
– *The Lyric Age of Greece,* Londres, Edward Arnold, 1978.
Burnet (J.), *L'Aurore de la philosophie grecque,* Paris, Payot, 1919.
Cahiers de Fontenay, « Aristophane, les femmes et la cité », ENS, Fontenay-aux-Roses, n° 17, décembre 1979.
Caird (E.), *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers,* 2 vol., Glasgow, J. MacLehose and sons, 1904.
Calhoun (G.M.), « Classes and Masses in Homer », II, *Classical Philology,* XXIX, 1934.
Callot (M.), *La Doctrine de Socrate,* Paris, Marcel Rivière, 1970.
Carrière (J.), *Théognis de Mégare,* Gap, Louis-Jean, 1948.
– « Sur l'essence et l'évolution du tragique chez les Grecs », *Revue des études grecques,* LXXIX, 1966, p. 6-37.

Castoriadis (C.), « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II,* Paris, Éd. du Seuil, 1986.
Centre de recherche philosophique, Université de Lille III, *Antisthène,* contribution au colloque sur la sophistique, Centre culturel international de Cerisy-La-Salle, 1984, dactylographie, 32 p.
Chadwick (J.), *Le Déchiffrement du linéaire B,* Paris, Gallimard, 1972.
Chantraine (P.), « A propos de Thersite », *l'Antiquité classique,* XXXII, 1er fasc., Bruxelles, 1963.
Châtelet (F.), « La cité grecque », in *Encyclopaedia Universalis.*
– *La Naissance de, l'histoire,* Paris, Éd. de Minuit, 1962.
– *Périclès,* Paris, Éd. Complexe, 1982.
Chestov (L.), *La Philosophie de la tragédie,* Paris, Flammarion, 1966.
Chevalier (J.), *Histoire de la pensée, I. La Pensée antique,* Paris, Flammarion, 1955.
Cloché (P.), « Les conflits politiques et sociaux à Athènes pendant la guerre corinthienne (395-387 avant J.-C.) », *Revue des études anciennes,* 1919, p. 157-192.
– *Démosthènè et la Fin de la démocratie athénienne,* Paris, Payot, 1937.
Cochrane (C.N.), *Thucydides and the Science of History,* Oxford, Univ. Press., 1929.
Cohen (R.), *La Grèce et l'Hellénisation du monde antique,* Paris, PUF, 1948.
Coldstream (J.N.), « Hero-Cults in the Age of Homer », *Journal of Hellenic Studies,* XCVI, 1976, p. 8-17.
– *Geometric Greece,* Londres, Ernest Benn, 1977.
Copleston (F.), *Histoire de la philosophie, Grèce et Rome,* Paris, Casterman, 1964.
Cornford (F.M.), *Thucydides mythistoricus,* Londres, E. Arnold, 1907.
– *Greek Religious Thought,* Londres, J.M. Dent and Sons, 1923.
– *Plato and Parmenides,* Londres, Kegan Paul, 1939.
– *The Unwritten Philosophy and Other Essays,* Cambridge University Press, 1950.
Cresson (A.), *Socrate, Sa Vie, Son Œuvre,* Paris, PUF, 1947.
Croiset (A.), *Les Démocraties antiques,* Paris, Flammarion, 1909.
Daraki (M.), *Dionysos,* Paris, Arthaud, 1985.
Davies (J.K.), *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.,* Oxford, Clarendon Press, 1971.
Davison (J.A.), « Protagoras, Democritus, and Anaxagoras », *Classical Quarterly,* 1953, p. 33-45.
Defradas (J.), « Aristophane », in *Encyclopaedia Universalis.*
Delatte (A.), *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris, Champion, 1915.
– *Essai sur la politique pythagoricienne,* Liège, Bibliothèque de la

Faculté de philosophie et lettres, 1922.
– *La « Vie de Pythagore » de Diogène Laërce,* éd. critique, introduction, commentaire, Mémoire de l'Académie de Belgique, 1922.
Delcourt (M.), *Oreste et Alcméon, étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce,* Paris, Les Belles Lettres, 1959.
– *L'Oracle de Delphes,* Paris, Payot, 1981.
Delebecque (E.), « Euripide », in *Encyclopaedia Universalis.*
– *Euripide et la Guerre du Péloponnèse,* Paris, Klincksieck, 1951.
– *Thucydide et Alcibiade,* Publications des Annales de la faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, Ophrys, 1965.
Delorme (J.), *La Grèce primitive et archaïque,* Paris, A. Colin, 1969.
Deman (T.), *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate,* Paris, Les Belles Lettres, 1942.
Démocrite, *Doctrines philosophiques et Réflexions morales,* introduction et traduction de M. Solovine, Paris, Félix Alcan, 1928.
Démosthène, *Plaidoyers politiques,* 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1945, 1947, 1954, 1959.
– *Discours politiques,* Paris, Garnier, s.d.
Derenne (E.), *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècle avant J.-C.,* Liège, Baillant-Carmanne, 1930.
Detienne (M.), *Crise agraire et Attitude religieuse chez Hésiode,* Bruxelles, Latomus, 1963.
– *La Notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien,* Paris, Les Belles Lettres, 1963.
– « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *Annales ESC,* n° 3, mai-juin 1965, p. 425-441.
– *Les Jardins d'Adonis,* Paris, Gallimard, 1972.
– *Dionysos mis à mort,* Paris, Gallimard, 1977.
– *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque,* Paris, Maspero, 1979.
– *L'Invention de la mythologie,* Paris, Gallimard, 1981.
– *Dionysos à ciel ouvert,* Paris, Hachette, 1986.
Devereux (G.), *Tragédie et Poésie grecques,* Paris, Flammarion, 1975.
– *Dreams in Greek Tragedy,* Oxford, Basil Blackwell, 1976.
Diogène Laërce, *Vies, Doctrines et Sentences des philosophes illustres,* 2 vol., Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
Dion (R.), *Les Anthropophages de l'« Odyssée », Cyclopes et Lestrygons,* Paris, Vrin, 1969.
Dirat (M.), *L'Hybris dans la tragédie grecque,* thèse, Université Toulouse-le-Mirail, mai 1972, Service de reproduction de l'Université de Lille III, 1973, ronéoté, 2 vol.
Divers, *Athènes au temps de Périclès,* Paris, Hachette, 1964.
Dodds (E.R.), *Les Grecs et l'Irrationnel,* Paris, Flammarion, 1977.
Domenach (J.-M.), *Le Retour du tragique,* Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1967.

Don Cameron (H.), *Studies on « The Seven against Thebes » of Aeschylus,* La Hague, Paris, Mouton, 1971.
Duchemin (J.), *Pindare, Poète et Prophète,* Paris, Les Belles Lettres, 1955.
Dumézil (G.), *Le Crime des Lemniennes, rites et légendes du monde égéen,* Paris, 1924 (thèse).
Dumont (J.-P.) (textes choisis et traduits), *Les Sceptiques grecs,* Paris, PUF, 1966.
– (Traduction et présentation), *Les Sophistes, fragments et témoignages,* Paris, PUF, 1969.
Dupréel (E.), *La Légende socratique et les Sources de Platon,* Bruxelles, Éd. Robert Sand, 1922.
– *Les Sophistes,* Neuchâtel, Éd. du Griffon, 1948.
Edelstein (L.), *The Idea of Progress in Classical Antiquity,* Baltimore, The John Hopkins Press, 1967.
Edmonds (J.M.), *Elegy and Iambus,* 2 vol., Londres, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1961.
– *Lyra Graeca,* 3 vol., Londres, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1963-1967.
Effenterre (H. van), *La Crète et le Monde grec de Platon à Polybe,* Paris, Boccard, 1948.
– « L'âge grec », in *Histoire universelle,* Paris, Larousse, Le Livre de Poche, 1968.
– *La Cité grecque,* Paris, Hachette, 1985.
– *Mycènes, Vie et Mort d'une civilisation,* Paris, Errance, 1985.
Ehrenberg (V.), « When Did the Polis Rise ? », *Journal of Hellenic Studies,* LVII, 1937, p. 147-159.
– « Origins of Democraty », *Historia,* 1950, p. 515-548.
– *The People of Aristophanes, A Sociology of Old Attic Comedy,* Oxford, Basil Blackwell, 1951.
– *Sophocles and Pericles,* Oxford, Basil Blackwell, 1954.
– *From Solon to Socrates,* Londres, Methuen, 1968.
– *L'État grec,* Paris, Maspero, 1982.
Else (G.F.), *The Origin and Early Form of Greek Tragedy,* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1965.
Eschyle, *Tragédies,* préface de P. Vidal-Naquet, présentation, traduction et notes de P. Mazon, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982.
Euripide, *Théâtre complet,* présentation, traduction et notes de M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.
Farnell (L.R.), *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality,* Oxford, Clarendon Press, 1921.
Farrington (B.), *La Science dans l'Antiquité,* Paris, Petite Bibliothèque,

Payot, 1967.
Faure (P.), *Ulysse le Crétois,* Paris, Fayard, 1980.
Ferguson (W.S.), *Greek Imperialism,* New York, Biblo and Tannen, 1963.
Festugière (A.J.), *Socrate,* Paris, Flammarion, 1934.
– *De l'Essence de la tragédie grecque,* Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
– *Épicure et ses Dieux,* Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1985.
Filon (A.), *Histoire de la démocratie athénienne,* Paris, 1854.
Finley (J.H.), *Thucydides,* Harvard Univ. Press, 1947.
– *Pindar and Aeschylus,* Harvard Univ. Press, 1955.
Finley (M.I.), « Athenian Demagogues », *Past and Present,* n° 21, avril 1962, p. 3-24.
– *Slavery in Classical Antiquity,* Cambridge, Heffer and sons, 1964.
– *Le Monde d'Ulysse,* Paris, Maspero, 1969.
– *L'Économie antique,* Paris, Ed. de Minuit, 1975.
– *Les Anciens Grecs,* Paris, Maspero, 1977.
– *Les Premiers Temps de la Grèce,* Paris, Flammarion, 1980.
– *Mythe, Mémoire, Histoire,* Paris, Flammarion, 1981.
– *Economie et Société en Grèce ancienne,* Paris, La Découverte, 1984.
– *L'Invention de la politique,* Paris, Flammarion, 1985.
– *Démocratie antique et Démocratie moderne,* Paris, Petite Bibliothèque Payot.
Flacelière (R.), « D'un certain féminisme grec », note de lecture d'un livre de Joseph Vogt, *Revue des études anciennes,* Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, 84e année, t. LXIV, 1962, p. 109-116.
– *L'Amour en Grèce,* Paris, Hachette, 1971.
– « Le Féminisme dans l'ancienne Athènes », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres,* Paris, Klincksieck, 1971, p. 698-706.
– *La Vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès,* Paris, Hachette, Le Livre de Poche, 1959.
Forrest (W.G.), *La Naissance de la démocratie grecque,* Paris, Hachette, 1966.
Forsdyke (J.), *Greece Before Homer,* Londres, Max Parrish, 1956.
Foucart (P.), « Le culte des héros chez les Grecs », Mémoires de l'Institut national de France, t. XLII, Paris, 1922.
Fraenkel (E.) (commentaire), *Aeschylus' Agamemnon,* 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1950.
Fraisse (A.) et Fraisse (J.-C.) (textes choisis et traduits), *Socrate, portraits et enseignements,* Paris, PUF, 1972.
Francotte (H.), *La Polis grecque,* Paderborn, Schoningh, 1907.
Fränkel (H.), *Early Greek Poetry and Philosophy,* Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Freeman (K.), *Greek City-States,* New York, The Norton Library, W.W. Norton and Co., 1963.
Fuchs (A.), « Social Revolutions in Greece in the Hellenistic Ages », *la Parola del passato,* XXI, Naples, Gaetano Macchiaroli, 1966, p. 437-448.
Fustel de Coulanges, *La Cité antique,* Paris, Flammarion, 1984.
Gaudemet (J.), *Les Communautés familiales,* Paris, Marcel Rivière, 1963.
Germain (G.), *Essai sur les origines de certains thèmes odysséens et sur la genèse de l'Odyssée,* Paris, PUF, 1954.
– *Homère,* Paris, Éd. du Seuil, 1958.
– *Sophocle,* Paris, Éd. du Seuil, 1969.
Gernet (L.), « Sur Thucydide », *Annales ESC,* n° 3, mai-juin 1965, p. 570-575.
– *Anthropologie de la Grèce antique,* Paris, Maspero, 1976.
– « Les débuts de l'hellénisme », *Annales ESC,* septembre-décembre 1982, p. 965-983.
– *Les Grecs sans miracles,* Paris, La Découverte/Maspero, 1983.
Gernet (L.) et Boulanger (A.), « Le génie grec dans la religion », *l'Évolution de l'humanité,* Paris, A. Michel, 1970.
Gliksohn (J.-M.), *Iphigénie, de la Grèce antique à l'Europe des Lumières,* Université de Paris-Sorbonne, 1980-1981, ronéoté, 3 vol.
Glotz (G.), *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce,* Thèse de doctorat, Paris, 1904.
– *La Cité grecque,* Paris, La Renaissance du Livre, 1928.
Godel (R.), *Socrate et le Sage indien,* Paris, Les Belles Lettres, 1953.
Goldschmidt (V.), « L'ancien stoïcisme », in *Histoire de la philosophie,* t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.
– *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne,* Paris, PUF, 1947.
– *Questions platoniciennes,* Paris, Vrin, 1970.
Gomme (A.W.), *Essays in Greek History and Literature,* Oxford, Basil Blackwell, 1937.
– *A Historical Commentary on Thucydides,* 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1950-1981.
Gomperz (T.), *Les Penseurs de la Grèce,* Paris, Alcan, 1904.
Goodenough (E.R.), « The Political Philosophy of Hellenistic Kinship », *Yale Classical Studies,* Yale University Press, 1928, p. 55-102.
Goossens (R.), *Euripide et Athènes,* Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1962.
Goulp (R.), « Law, Custon and Myth : Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens », *Journal of Hellenic Studies, 1980*-1981, p. 38-59.
Groningen (B.A. Van), *In the Grip of the Past, Essay on an Aspect of Greek Thought,* Leyde, E.J. Brill, 1953.

Guardini (R.), *La Mort de Socrate,* Paris, Éd. du Seuil, 1956.
Guepin (J.P.), *The Tragic Paradox,* Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publ., 1968.
Guérin (P.), *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs,* Strasbourg, Imp. de la Bourse, 1934.
Gulley (N.), *The Philosophy of Socrates,* New York, Macmillan, St. Martin's Press, 1968.
Guthrie (W.K.C.), *Les Grecs et leurs Dieux,* Paris, Payot, 1956.
– *A History of Greek Philosophy,* 3 vol., Cambridge University Press, 3e éd., 1965.
– *Les Sophistes,* Paris, Payot, 1976.
Halliday (W.R.), *The Growth of the City-State,* Chicago, Argonaut, 1967.
Hammond (M.), *City-State and World-State,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951.
Harrison (A.R.W.), *The Law of Athen, the Family and Property,* Oxford, Clarendon Press, 1968.
Hart (J.), *Herodotus and the Greek History,* Londres, New York, Croom Helm, St. Martin's Press, 1982.
Hartog (F.), *Le Miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre,* Paris, Gallimard, 1980.
Harvey (F.D.), « Literacy in the Athenian Democracy », *Revue des études grecques,* LXXIX, 1966, p. 585-635.
Hatzfeld (J.), *Histoire de la Grèce ancienne,* Paris, Petite Bibliothèque Payot, 3e éd., 1965.
– *Alcibiade, étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du Ve siècle,* Paris, PUF, 1940.
Heidegger (M.) et Fink (E.), *Héraclite,* Paris, Gallimard, 1973.
Hemmerdinger (B.), *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide,* Paris, Les Belles Lettres, 1955.
Héraclite, *Fragments,* texte établi, traduit, commenté par M. Conche, Paris, PUF, 1986.
Hérodote (et Thucydide), *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.
Hésiode, *Théogonie, les Travaux et les Jours, le Bouclier,* traduction de P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928.
Hésiode et les Poètes élégiaques et moralistes de la Grèce, traduction de E. Bergougnan, Paris, Garnier, 1940.
Hippocrate, *Œuvres complètes,* 5 vol., E. Littré (éd.), Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1961.
Hoïstad (R.), *Cynic Hero and Cynic King, Studies in the Cynic Conception of Man,* Uppsala, 1948.
Homère, *L'Iliade et l'Odyssée,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.
How (W.W.) et Wells (J.), *A Commentary on Herodotus,* 2 vol., Oxford,

Clarendon Press, 1re éd., 1912.
Humbert (J.), *Socrate et les Petits Socratiques,* Paris, PUF, 1967.
Humphreys (S.C.), « Family, Tombs and Tomb Cuit in Ancient Athens : Tradition or Traditionalism », *Journal of Hellenic Studies,* 1980-1981, p. 96-123.
Huxley (E.L.), *The Early Ionians,* Shannon, Ireland, Irish University Press, 1972.
Huxley (G.), *Pindar's Vision of the Past,* Belfast, 1973.
Immerwahr (H.R.), « Historical Action in Herodotus », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* LXXXV, 1954, p. 16-45.
International Society for Homeric Studies, *International Homeric Symposium 1969.* Athènes, The Communications, 1970.
Isocrate, *Discours,* 4 vol., texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 3e éd., 1963.
Jacoby (F.), *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens,* Oxford, Clarendon Press, 1949.
Jacquot (J.) (études réunies et présentées), *Le Théâtre tragique,* Angers, juin 1959, Royaumont, mai et décembre 1960, Paris, Ed. du CNRS, 1962.
Jaeger (W.), *Paideia, la formation de l'homme grec,* Paris, Gallimard, 1964.
– *A la naissance de la philosophie. Essai sur les présocratiques,* Paris, Éd. du Cerf, 1966.
Jaspers (K.), *Les Grands Philosophes,* Paris, Plon, 1963.
Jeanmaire (H.), *Couroi et Courètes,* Lille, Bibliothèque universitaire, 1939.
– *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* Paris, Payot, 1951.
Jeannière (A.), *La Pensée d'Héraclite d'Éphèse,* Paris, Aubier-Montaigne, 1959.
Jebb (R.C.), *Homer, an Introduction to the Iliad and the Odyssey,* Port Washington, Kennikat Press, 1894, rééd., 1969.
Jeffery (L.H.), *Archaic Greece, The City-States c. 700-500 B.* C., New York, St. Martin's Press, 1976.
Joly (H.), *Le Renversement platonicien, logos, épistèmè, polis,* Paris, Vrin, 1974.
Jones (A.H.M.), *Athenian Democracy,* Oxford, Basil Blackwell, 1964.
Jones (J.W.), *The Law and Legal Theory of the Greeks. And Introduction,* Oxford, Clarendon Press, 1956.
Junius, *Les Oligarques. Essai d'histoire partiale,* Paris, Ed. de Minuit, 1945.
Kahn (L.), *Hermès passe,* Paris, Maspero, 1978.
Kennedy (G.), *The Art of Persuasion in Greece,* Princeton University Press, 1963.

Kerferd (G.B.) (éd.) « Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato », *Journal of Hellenic Studies,* 1953, p. 42-45.
– (éd) « Gorgias on Nature or That Which Is Not », *Phronesis, 1955,* p. 3-25.
– (éd) *The Sophists and Their Legacy,* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981.
Kirk (G.S.), *The Songs of Homer,* Cambridge University Press, 2e éd., 1977.
Kirk (G.S.) et Raven (J.E.), *The Presocratic Philosophers,* Cambridge University Press, 1957.
Kitto (H.D.F.), *Form and Meaning in Drama,* Londres, Methuen, 1959.
Kojève (A.), *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne,* t. I, *les Présocratiques,* Paris, Gallimard, 1968.
Kott (J.), *Manger les dieux. Essais sur la tragédie grecque et la modernité,* Paris, Payot, 1965.
Labarbe (J.), « Les premières démocraties de la Grèce antique », *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, Académie royale de Belgique,* 5e série, t. LVIII, Bruxelles, Palais des Académies, 1972, p. 223-254.
Lacarrière (J.), *En cheminant avec Hérodote,* Paris, Seghers, 1981.
Lacey (W.K.), *The Family in Classical Greece,* Londres, Thames and Hudson, 1968.
Lachenaud (G.), *Mythologies, Religion et Philosophie de l'histoire dans Hérodote,* thèse, Université Paris IV, février 1976, atelier de reproduction des thèses de l'Université Lille III, 1978, diffusion Librairie Honoré Champion, Paris.
Lacombe (O.), « Socrate et la sagesse indienne », *Revue du Nord,* XXXVI, 1954, p. 111-114.
Larsen (J.A.O.), « The Judgement of Antiquity on Democracy », *Classical Philology,* XLIX, n° 1, janvier 1954, p. 1-14.
Lasserre (F.), *Les Epodes d'Archiloque,* Paris, Les Belles Lettres, 1950.
Lejeune (M.), « Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens », in *Hommages à Georges Dumézil,* Bruxelles, Latomus, 1960, p. 129-139.
Lenoble (R.), *Histoire de l'idée de nature,* Paris, A. Michel, 1969.
Lévêque (P.), *L'Aventure grecque,* Paris, A. Colin, 1964.
Levêque (P.) et Vidal-Naquet (P.), *Clisthène l'Athénien,* Paris, Macula, 1983.
Levi (A.), « The Ethical and Social Thought of Protagoras », *Mind,* XLIX, 1940, p. 284-302.
Lévy (E.),*Athènes devant la défaite de 404,* École française d'Athènes, diffusion De Boccard, 1976.
– « Cité et citoyen dans *la Politique* d'Aristote », *Ktèma,* n° 5, 1980, p. 223-248.

Lewis (D.M.), « Cleithenes and Attica », *Historia,* XII, 1963, p. 22-40.
Linforth (I.M.), *Solon the Athenian,* Berkeley, University of California Press, 1919.
– *The Arts of Orpheus,* University of California Press, 1941.
– « Philoctetes, the Play and the Man », *University of California Publication in Classical Philology,* t. XV, 1956, p. 95-156.
Lloyd (G.E.R.), *Polarity and Analogy, Two Types of Argumentation in Early Greek Thought,* Cambridge University Press, 1966.
– *Les Débuts de la science grecque,* Paris, Maspero, 1974.
Loraux (N.), « L'autochtonie athénienne, le mythe dans l'espace civique », *Annales ESC,* n° 1, janvier-février 1979.
– « Aux origines de la démocratie. Sur la "transparence" démocratique », in *Raison présente,* n° 49, janvier-mars 1979, p. 3-13.
– « L'interférence tragique », *Critique,* octobre 1979, p. 908-925.
– « Le lit, la guerre », *l'Homme,* XXI, n° 1, janvier-mars 1981.
-*Les Enfants d'Athéna,* Paris, Maspero, 1981.
– *L'Invention d'Athènes,* Paris, Mouton, 1981.
-*Façons tragiques de tuer une femme,* Paris, Hachette, 1985.
– « Repolitiser la cité », in *l'Homme : Anthropologie, état des lieux,* Paris, Navarin, Livre de Poche, 1986.
Luccioni (J.), *Xénophon et le Socratisme,* Paris, PUF, 1953.
Lupas (L.) et Petre (Z.), *Commentaire aux « Sept contre Thèbes » d'Eschyle,* Bucarest, Editura Academiei, Paris, Les Belles Lettres, 1981. Mackendrick (P.), *The Athenian Aristocracy, 399 to 31 B.C.,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
Magalhães-Vilhena (V. de), *Le Problème de Socrate,* Paris, PUF, 1952.
– *Socrate et la Légende platonicienne,* Paris, PUF, 1952.
Marrou (H.I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* t. I, *le Monde grec,* Paris, Ed. du Seuil, 1981.
Mathieu (G.), *Les Idées politiques d'Isocrate,* Paris, Les Belles Lettres, 1925.
Meautis (G.), *Recherches sur le pythagorisme,* Université de Neuchâtel, 1922.
– *Pindare le Dorien,* Paris, A. Michel, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.
– *Thucydide et l'Impérialisme athénien,* Paris, A. Michel, 1964.
Meunier (M.), *La Légende de Socrate,* Paris, A. Michel, 1965.
Millepierres (F.), *Pythagore, fils d'Apollon,* Paris, Gallimard, 1953.
Mireaux (E.), *La Vie quotidienne au temps d'Homère,* Paris, Hachette, 1954.
Monnerot (J.), *Les Lois du tragique,* Paris, PUF, 1969.
Monsacré (H.), *Les Larmes d'Achille,* Paris, A. Michel, 1984.
Mora (E.), *Sappho. Histoire d'un poète et traduction intégrale de l'œuvre,* Paris, Flammarion, 1966.

Moreau (A.), *Eschyle, la Violence et le Chaos,* Paris, Les Belles Lettres, 1985.
Moreau (J.), « Platon », in *Encyclopaedia Universalis.*
Mossé (C.), *La Fin de la démocratie athénienne,* Paris, PUF, 1962.
– *Les Institutions grecques à l'époque classique,* Paris, A. Colin, 1967.
– *La Tyrannie dans la Grèce antique,* Paris, PUF, 1969.
– *Histoire des doctrines politiques en Grèce,* Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1969.
-*Histoire d'une démocratie, Athènes,* Paris, Éd. du Seuil, 1971.
– « Comment s'élabore un mythe politique : Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne », *Annales ESC,* mai-juin 1979.
– *La Femme dans la Grèce antique,* Paris, A. Michel, 1983.
– *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle,* Paris, Ed. du Seuil, 1984.
Mounard (H.), *Homère,* Paris, Seghers, 1969.
Murray (G.), *Euripides and His Age,* Londres et New York, Oxford Univ. Press, 1946.
Murray (P.), « Poetic Inspiration in Early Greece », *Journal of Hellenic Studies,* 1980-1981, p. 87-100.
Myres (J.L.), *Herodotus, Father of History,* Oxford, Clarendon Press, 1966.
Nagy (G.), *The Best of the Acheans,* Baltimore et Londres, The John Hopkins University Press, 1979.
Nietzsche (F.), *La Naissance de la tragédie,* Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1982.
Nilsson (M.P.), *Homer and Mycenae,* Londres, Methuen, 1933.
– *Cuits, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece,* Lund, C.W.K. Gleerup, 1951.
North (H.), *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature,* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966.
O'Brien (J.V.), *Guide to Sophocles Antigone,* Londres, Amsterdam, Southern Illinois University Press, 1978.
Oliver (J.H.), *Demokratia, the Gods and the Free World,* Baltimore the John Hopkins Press, 1960.
Opstelten (J.C.), *Sophocles and Greek Pessimism,* Amsterdam, North-Holland Publishing, 1952.
Ostwald (M.), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy,* Oxford, Clarendon Press, 1969.
Page (D.), *The Homeric Odyssey,* Oxford, Clarendon Press, 1955.
Page (D.L.), *History and the Homeric Iliad,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1959.
Palmer (L.R.), *Mycenaeans and Minoans,* Londres, Faber and Faber, 1961.
Paoli (U.E.), « Le développement de la *polis* athénienne et ses conséquences dans le droit attique », *Revue internationale des droits*

de l'Antiquité, Bruxelles, t. I, 1948, p. 153-161.
Papaioannou (K.), *et al., L'Art grec,* Paris, Mazenod.
Parke (H.W.), *A History of the Delphic Oracle,* Oxford, Basil Blackwell, 1939.
Pearson (L.), *Early Ionian Historians,* Oxford, Clarendon Press, 1939.
– *Popular Ethics in Ancient Greece,* Stanford University Press, 1962.
Perlman (S.), « Athenian Democracy and the Revival of Imperialistic Expansion at the Beginning of the Fourth Century B.C. », *Classical Philology,* LXIII, n° 4, octobre 1968, p. 257-267.
Philip (J.A.), *Pythagoras and Early Pythagoreanism,* University of Toronto Press, 1966.
Piat (C.), *Socrate,* Paris, Alcan, 1900.
Pietra (R.), « Les sophistes, nos contemporains », *Revue de métaphysique et de morale,* n° 3, 1972, p. 265-285.
Pindare, *Olympiques, Pythiques, Néméennes, Isthmiques, Fragments,* textes établis et traduits par A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1922-1923.
Platon, *Œuvres complètes,* 2 vol., traduction et notes de L. Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1950 et 1953.
Plutarque, *Les Vies des hommes illustres,* 2 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1977.
Poe (J.P.), « Heroism and Divine Justice in Sophocles *Philoctetes* », *Mnemosyne,* supplément, 1974, p. 30-34.
Polignac (F. de), *La Naissance de la cité grecque,* Paris, La Découverte, 1984.
Polybe, *Histoire,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1970.
Pomeroy (S.B.) *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity,* New York, Schocken Books, 2e éd., 1976.
Popper (K.), *La Société ouverte et ses Ennemis,* t. I, *l'Ascendant de Platon,* Paris, Éd. du Seuil, 1979.
Pouilloux (J.), *et al.,* « Archiloques », *Entretiens sur l'Antiquité classique,* t. X, Genève, Vandœuvres, 1963, Fondation Hardt, 1964.
Puech (A.), *L'Iliade d'Homère,* Paris, Mellottée, 1948.
Ramnoux (C.), *Vocabulaire et Structures de pensée archaïque chez Héraclite,* Paris, Les Belles Lettres, 1959.
– *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots,* Paris, Les Belles Lettres, 1959.
– *Études présocratiques,* Paris, Klincksieck, 1970.
– « Les présocratiques », in *Histoire de la philosophie,* t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1969.
Raphaël (D.D.), *The Paradox of Tragedy,* Londres, George Allen and Unwin, 1960.
Redfeld (J.), *La Tragédie d'Hector, Nature et culture dans l'Iliade,* Paris,

Flammarion, 1984.
Rey (A.), *La Jeunesse de la science grecque,* Paris, La Renaissance du livre, 1933.
Richter (P.C.), « The position of Women in Classical Athens », *The Classical Journal,* octobre-novembre 1971.
Ritoók (Z.S.), « Stages in the Development of Greek Epic », *Acta Antiqua, Academiae Scientiarum Hungaricae,* XXIII, 1975, p. 127-140.
Ritter (J.), « Le droit naturel chez Aristote », *Archives de philosophie,* juillet-septembre 1969, p. 416-457.
Rivaud (A.), *Le Problème du devenir et la Notion de la matière dans la philosophie grecque,* Paris, Alcan, 1905.
Robin (L.), *La Pensée hellénique des origines à Epicure,* Paris, PUF, 1942.
– *La Morale antique,* Paris, PUF, 1963.
– *La Pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique,* Paris, A. Michel, 1973.
Rodier (G.), *Études de philosophie grecque,* Paris, Vrin, 1957.
Rogers (K.M.), *The Troublesome Helpmate. A History of Misoginy in Literature,* University of Washington Press, 1966.
Romeyer-Dherbey (G.), *Les Sophistes,* Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1985.
Romilly (J. de), *Thucydide et l'Impérialisme athénien,* Paris, Les Belles Lettres, 1947.
– « Les modérés athéniens vers le milieu du IVe siècle », *Revue des études grecques,* LXVII, 1954, p. 327-354.
– *Histoire et Raison chez Thucydide,* Paris, Les Belles Lettres, 1956.
– « Le thème du bonheur dans *les Bacchantes », Revue des études grecques,* LXXVI, 1963, p. 361-380.
– *Le Temps dans la tragédie grecque,* Paris, Vrin, 1971.
– *La loi dans la pensée grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 1971.
– *Problèmes de la démocratie grecque,* Paris, Hermann, 1975.
– *La Tragédie grecque,* Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1982.
Ronnet (G.), « Démosthène », in *Encyclopaedia Universalis.*
– « Le sentiment du tragique chez les Grecs », *Revue des études grecques,* LXXVI, 1963, p. 327-336.
– *Sophocle, poète tragique,* Paris, De Boccard, 1969.
Rosset (C.), *La Philosophie tragique,* Paris, PUF, 1960.
– *Logique du pire,* Paris, PUF, 1971.
Rostovtzeff (M.), *The Social and Economic History of the Hellenistic World,* Oxford, Clarendon Press, 1942.
Roussel (D.), *Tribu et Cité,* Annales littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
Sabbatucci (S.), *Le Mysticisme grec,* Paris, Flammarion, 1982.
Saïd (S.), *La Faute tragique,* Paris, Maspero, 1978.
– *Sophiste et Tyran, ou le problème du* Prométhée enchaîné, Paris,

Klincksieck, 1985.
Samburski (S.), *The Physical World of the Greeks,* Londres, Routledge and Kegan, 1963.
Sarkady (J.), « Outlines of the Development of Greek Society, in the Period between the 12th and 8th Centuries B.C. », *Acta Antiqua, Academiae Scientiarum Hungaricae,* XXIII, Budapest, 1975, p. 107-125.
Sauvage (M.), *Socrate et la Conscience de l'homme,* Paris, Éd. du Seuil, 1961.
Sayre (F.), *Diogenes of Sinopa. A Study of Greek Cynicism,* Baltimore, John Hopkins Univ., 1938.
– « Antisthenes the Socratic », *Classical Journal,* XLIII, 1948, p. 237-244.
Schaerer (R.), *Le Héros, le Sage et l'Événement,* Paris, Aubier-Montaigne, 1964.
– *L'Homme antique et la Structure du monde intérieur,* Paris, Payot, 1958.
Scheler (M.), *Mort et Survie,* suivie de *le Phénomène du tragique,* Paris, Aubier, 1952.
Schlesinger (A.C.), *Boundaries of Dionysus, Athenian Foundations for the Theory of Tragedy,* Harvard University Press, 1963.
Schmidt (P.), « Athéna, Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes », *Annales ESC,* n° 6, novembre-décembre 1977, p. 1059-1073.
Schnapp (A.), « Les "siècles obscurs" de la Grèce », *Annales ESC,* n° 6, novembre-décembre 1974, p. 1465-1482.
Schnapp-Gourbeillon (A.), « Naissance de l'écriture et fonction poétique en Grèce archaïque », *Annales ESC,* n° 5-6, septembre-décembre 1982, p. 714-723.
Schuhl (P.M.), *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Paris, Alcan, 1934.
Sinclair (T.A.), *Histoire de la pensée politique grecque,* Paris, Payot, 1953.
Slater (P.E.), *The Glory of Hera, Greek Mythology and the Greek Family,* Boston, Beacon Press, 1968.
Snodgrass (A.),*Archeology and the Rise of the Greek State,* Cambridge University Press, 1977.
– *Archaïc Greece, the Age of Experiment,* Londres, J.M. Dent and sons Ltd. 1980.
Solmsen (F.), « The "Gift" of Speech in Homer and Hesiod », *Transaction and Proceedings of the American Philological Association,* LXXXV, 1954, p. 1-15.
Sophocle, *Tragédies,* préface de P. Vidal-Naquet, traduction de P. Mazon, notes de R. Langumier, Paris, Gallimard, coll. « Folio »,

1973.
Stanford (W.B.), *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero,* Londres, Basil Blackwell, 1954.
Stark (R.), *et al., « La Politique* d'Aristote », *Entretiens sur l'Antiquité classique,* t. XI, Genève, Vandœuvres, août-septembre 1964, Fondation Hardt, 1965.
Starr (C.G.), *The Origin of Greek Civilization,* New York, Alfred Knopf, 1961.
– « Political Intelligence in Classical Greece », *Mnemosyne,* supplément, 1974, p. 30-34.
– *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 B.C.,* New York, Oxford University Press, 1977.
Steiner (G.), *La Mort de la tragédie,* Paris, Éd. du Seuil, 1965.
Les Stoïciens, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1962.
Strauss (L.), *De la Tyrannie,* précédé de *Hiéron* de Xénophon, et suivi de *Tyrannie et sagesse* d'Alexandre Kojève, Paris, Gallimard, 1954.
– *Xenophon's Socrates,* Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1972.
Svenbro (J.), *La Parole et le Marbre. Aux origines de la poétique grecque,* Lund, 1976.
Te Riele (G.J.M.J.), *Les Femmes chez Eschyle,* Groningen, Djakarta, J.B. Wolters, 1955.
Théognis, *Poèmes élégiaques,* Paris, Les Belles Lettres, 1962.
Thivel (A.), *Cnide et Cos ? Essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique,* thèse, Paris IV, juin 1977, Service de reproduction de l'Université de Lille III, 1981.
Thomas (C.G.), « Homer and the Polis », *la Parola del passato,* XXI, Naples, Gaetano Macchiaroli, 1966, p. 5-14.
Thomson (G.), *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama,* Londres, Lawrence and Wishart, 1941.
– *Les Premiers Philosophes,* Paris, Éd. sociales, 1973.
Thornton (A.), *People and Themes in Homer's Odyssey,* Londres, Methuen, 1970.
Thucydide (et Hérodote), *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1964.
Tierney (M.), « The Mysteries and the Oresteia », *Journal of Hellenic Studies,* LVII, 1937, p. 11-21.
Tovar (A.), *Socrate, sa Vie et son Temps,* Paris, Payot, 1954.
Trypanis (C.A.), *The Homeric Epics, Aris and Phillips,* Warminster, Wiltshire (G.-B.), Arris and Phillips, 1977.
Turner (L.M.), *Du Conflit tragique chez les Grecs et dans Shakespeare,* Paris, Ollier-Henry, 1913.
Unamuno (M. de), *Le Sentiment tragique de la vie,* Paris, Gallimard,

1965.
Untersteiner (M.), *The Sophists,* Londres, Basil Blackwell, 1954.
Valentin (P.), *L'idée des limites du savoir humain chez Héraclite, Parménide et Platon,* thèse de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris, 1970, Service de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, 1971.
Van Looy (H.), « Les fragments d'Euripide », *l'Antiquité classique,* XXXII, 1er fasc., Bruxelles, 1963, p. 162-199.
Vatin (C.), *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique,* Paris, De Boccard, 1970.
Vernant (J.-P.), « La tragédie grecque », in *Encyclopaedia Universalis.*
– « Espace et organisation politique en Grèce ancienne *», Annales ESC,* n° 3, mai-juin 1965, p. 576-595.
– (Sous la direction de) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* Paris, Mouton, 1968.
– *Mythe et Pensée chez les Grecs,* 2 vol., Paris, Petite Collection Maspero, 1971.
– « Œdipe sans complexe », in *Psychologie et Marxisme,* Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1971.
– *Mythe et Société en Grèce ancienne,* Paris, Maspero, 1974.
– *Les Origines de la pensée grecque,* Paris, PUF, coll. « Quadrige », 5e éd., 1983.
– *La Mort dans les yeux,* Paris, Hachette, 1985.
– « La douceur amère de la condition humaine », *Lettre internationale,* n° 6, automne 1985, p. 45-48.
Vernant (J.-P.) et Vidal-Naquet (P.), *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne,* Paris, Maspero, 1973.
– *Mythe et Tragédie,* t. II, Paris, La Découverte, 1986.
Veyne (P.), « Critique d'une systématisation. *Les Lois* de Platon et la réalité », *Annales ESC,* n° 5-6, septembre-décembre 1982.
– *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?,* Paris, Éd. du Seuil, 1983.
Vicaire (P.), « Pressentiments, présages, prophéties dans Eschyle », *Revue des études grecques,* LXXVI, 1963, p. 337-357.
Vickers (B.), *Towards Greek Tragedy,* Londres et New York, Longman, 1973.
Vidal-Naquet (P.), « Homère et le monde mycénien », *Annales ESC,* n ° 4, juillet-août 1963, p. 703-719.
– « Athènes au IVe siècle : fin d'une démocratie ou crise de la cité ? », *Annales ESC,* 1963, p. 346-351.
– « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée », in *Problèmes de la terre en Grèce ancienne,* sous la direction de M.I. Finley, Paris, Mouton, 1973, p. 269-292.
– « Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History », *Journal of Hellenic Studies,* 1978, p. 132-141.

– *Le Chasseur noir,* Paris, Maspero, 1981.
Vlastos (G.), *Plato's Universe,* Oxford, Clarendon Press, 1975.
– « Isonomia », *American Journal of Philology,* LXXIV, n° 4, 1953, p. 337-366.
Wace (A.J.B.) et Stubbings (F.H.),A *Companion to Homer,* Londres, New York, Macmillan, 1962.
Wassermann (F.M.), « Thucydides and the Disintegration of the *polis », Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* LXXXV, 1954, p. 46-54.
Webster (T.B.L.), *Greek Art and Literature, 700-530 B.* C., Londres, Methuen, 1959.
– *La Grèce de Mycènes à Homère,* Paris, Payot, 1962.
– *An Introduction to Sophocles,* Londres, Methuen, 2e éd., 1969.
– *The Greek Chorus,* Londres, Methuen, 1970.
Whibley (L.), *Greek Oligarchies, Their Character and Organization,* Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1968.
Whitman (C.H.), *Homer and the Heroïc Tradition,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.
Will (E.), *Doriens et Ioniens,* Publications de la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1956.
– « Aux origines du régime foncier grec ; Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien », *Revue des études anciennes,* LIX, 1957, p. 2-50.
– « Hésiode : crise agraire ? Ou recul de l'aristocratie ? », *Revue des études grecques,* LXXVIII, 1965, p. 542-556.
– « Histoire politique du monde hellénistique (323-330 avant J.-C.) », *Annales de l'Est,* Faculté de lettres et sciences humaines de Nancy, 1966.
Will (E.), Mossé (C.) et Goukowsky (P.), *Le Monde grec et l'Orient. Le IVe siècle et l'époque hellénistique,* Paris, PUF, 1975.
Winnington-Ingram (R.P.), *Sophocles. An Interpretation,* Cambridge University Press, 1980.
Wolf (F.), *Socrate,* Paris, PUF, 1985.
Woodhead (A.E.), *Thucydides on the Nature of Power,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.
Xénophon, *Œuvres complètes,* 3 vol., traduction, notices et notes de P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
Yourcenar (M.), *La Couronne et la Lyre, poèmes traduits du grec,* Paris, Gallimard, 1979.
Zafiropulo (J.), *Empédocle d'Agrigente,* Paris, Les Belles Lettres, 1953.
– *L'Ame des choses,* Paris, Les Belles Lettres, 1967.
Zuntz (G.), *The Political Plays of Euripides,* Manchester University Press, 1955.

Yves Barel est né à Nice en 1930. D'abord employé de banque, puis chercheur contractuel à l'ISEA de Paris et à l'IREP de Grenoble, il est aujourd'hui maître de recherches au CNRS et dirige le Centre d'études des pratiques sociales de l'université de Grenoble. Il a publié en 1983 un essai remarqué : *la Société du vide.*

Notes

1
La Marginalité sociale, Paris, PUF, 1982 ; *la Société du vide,* Paris, Éd. du Seuil, 1984.

2
Transcendance devient alors synonyme de point fixe, point de référence, perspective, projet, etc. Il peut y avoir de « grandes » et de « petites » transcendances. La transcendance peut être « externe » ou « interne ». On ne pourra pas, dans la suite, éviter l'emploi ambivalent d'un terme ambivalent, où la transcendance désigne tantôt une extériorité, tantôt un autodépassement, tantôt un mélange des deux choses. Il faudra s'aider du contexte pour trancher.

3
« La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II,* Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 263-264.

4
Le fameux *génos,* dont on discute beaucoup aujourd'hui.

5
La première représentation tragique aurait eu lieu en 534, sous Pisistrate. Avant Eschyle, on connaît les noms (pas les œuvres) de quelques Tragiques : Thespis (semi-légendaire), Pratinas, Phrynicos.

6
On écrit encore des tragédies après Euripide : Iophon, les deux fils de Sophocle, Critias, Agathon, Carcinos, Antiphon le Tragique, Astydamas, Mélétos, Théodecte de Phasélis… Mais, quand Lycurgue fait reconstruire le théâtre de Dionysos, dans la deuxième moitié du IV^{e} siècle, il le fait orner des statues d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide, et de personne d'autre. On établit l'édition officielle de leurs pièces. Même les contemporains se rendent compte qu'une page a été tournée et qu'on en est à l'embaumement, même si, par réflexe, on tragédifie encore.

7

Pour Eschyle, j'utilise l'édition Gallimard, coll. « Folio », 1982, préface de Pierre Vidal-Naquet, présentation, traduction et notes de Paul Mazon ; pour Sophocle, l'édition Gallimard, coll. « Folio », 1973, préface de Pierre Vidal-Naquet, traduction de Paul Mazon, notes de René Langumier ; pour Euripide, l'édition Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, texte présenté, traduit et annoté par Marie Delcourt-Curvers.

8
La comédie aristophanesque apporte son écot avec *Lysistrata* et *l'Assemblée des femmes* : pochades « féministes » et « communistes » témoignant à la fois d'une prise de conscience assez confuse de l'usure des cadres traditionnels de la *polis* athénienne à l'époque de leur écriture (fin du V^e^ siècle) et, par leur outrance même, du vide et de l'absurdité qui naîtraient de la subversion de ces cadres. Dans la tradition mythologique grecque, il n'existe guère que deux récits de sociétés féminines : le mythe des Lemniennes et celui des Amazones, à la fois très lointaines dans le temps et l'espace, et très proches de l'animalité et de la barbarie. L'un des intérêts de ce dernier mythe est qu'il explique que l'un des enjeux de la rivalité entre les hommes et les femmes est la question de savoir qui va avoir le pouvoir sur les *enfants.* Le pouvoir sur la descendance est une question directement politique.

9
Non sans raison : ses démêlés avec le chœur, constitué de vieux mâles, témoignent d'une subtilité politique de Clytemnestre sur laquelle Eschyle ne nous laisse aucun doute. Il en va de même de la célèbre scène du tapis entre Clytemnestre et Agamemnon, ou de la dispute entre le chœur et Egisthe, que Clytemnestre arbitre à son profit.

10
Agamemnon est peut-être l'une des tragédies où le spectre de l'intervention populaire dans le jeu glorieux des grands de ce monde est le plus souvent évoqué.

11
On ne doit pas oublier le rôle central effectivement joué par les femmes dans la gestion, l'administration et la religion de *l'oïkos,* ensemble constitué par la famille et son patrimoine de biens, d'esclaves et de clients. Dans *l'oïkos* d'Ischomaque, personnage de Xénophon, le pouvoir de la femme est dit de nature « royale ».

12
L'isolement social et humain est un thème assez spécifique à Euripide,

que l'on retrouve dans diverses situations, à travers divers personnages : Médée, Alceste, Hippolyte le bâtard, Iphigénie, Macarie, Ménécée. Il s'agit souvent de femmes ou de *jeunes,* c'est-à-dire d'êtres qui, pour une raison ou une autre, sont exclus de l'ordre social ambiant ou ne l'acceptent pas (Hippolyte, par exemple, déclare à son père, le roi, qu'il méprise le pouvoir). Dans de tels cas, l'issue tragique est toujours claire : l'on tue ou l'on est tué.

13
Hermione dénonce elle-même les méfaits des médisances des « mauvaises femmes » (Euripide, *op. cit.,* p. 384).

14
Eschyle, *op. cit.,* p. 151.

15
Eschyle, *op. cit.,* p. 180.

16
Eschyle, *op. cit.,* p. 157. La reine Atossa dit au contraire de son fils Xerxès, le roi des Perses : s'il réussit, il sera un héros, s'il échoue, il n'a pas de compte à rendre au pays (Eschyle, *op, cit.,* p. 115). Le contraste est frappant et souligne l'ambiguïté de la situation d'Etéocle : il a des pensées de roi ou de tyran, mais, au milieu de la *polis,* il n'a pas nécessairement les moyens de ses pensées. Dans plusieurs tragédies (notamment l'*Antigone* de Sophocle), on retrouve ce visage ambigu d'une *polis* qui oscille entre la démocratie et la tyrannie, le droit et le pouvoir personnel. Les Tragiques évitent les définitions claires, transparentes, de la réalité politique.

17
Eschyle, *op. cit.,* p. 162-163.

18
Eschyle, *op. cit.,* p. 163-164. Ce en quoi Étéocle n'a pas entièrement raison, comme l'a montré J. Gould (« Law, Custom and Myth : Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens », *Journal of Hellenic Studies, 1980*-1981, p. 38-59). La participation des femmes est tolérée ou *requise* dans plus de quarante cultes majeurs. Leur activité dans le domaine du rituel et du sacré est même l'activité essentielle qui les fasse participer à l'ordre social, indépendamment des cultes exclusivement féminins. Mais cette participation est ambiguë : elle a trait à ce qui relève de la continuité du social, mais aussi de son inversion et de sa rupture. Les femmes sont à la fois dans la cité, la civilisation, la culture, et hors d'elles, comme relevant de la nature.

C'est pourquoi, d'ailleurs, il est utile de les faire intercéder auprès des dieux, qui ont aussi une dimension « bestiale » relevant du pouvoir de la nature. A travers les activités sacrées et rituelles des femmes, la cité cherche à maîtriser ce qui, en elle, ne relève pas de la civilisation et de la société. Dans le mythe de Pandore, l'invention de la femme coïncide à la fois avec l'invention de la civilisation et avec l'apparition du malheur humain dans cette civilisation.

19
Eschyle, *op. cit.,* p. 194.

20
Sophocle, *op. cit.,* p. 118-119.

21
Ou, plus exactement, d'une *dimension* de ce code qui, on l'a vu, repose à la fois sur le meurtre du père et sur le respect absolu du lignage, préconise une sorte de potlatch du crime et interdit de verser le sang dans la famille.

22
Eschyle, *op. cit.,* p. 339-341.

23
« ... Il nous a fait connaître ces maladies effroyables qui montent à l'assaut des chairs, les lèpres à la dent sauvage qui vont dévorant ce qui la veille était un corps, tandis que des poils blancs se lèvent sur ces plaies. Et sa voix nous annonce aussi les attaques des Erinyes que provoque le meurtre d'un père et les visions d'effroi qui viennent la nuit s'offrir aux regards d'un fils roulant dans l'ombre un œil en feu. L'arme ténébreuse des enfers, quand des morts de son sang l'implorent – rage, délire, vaine épouvante issue des nuits – , agit, trouble l'homme, jusqu'à le chasser de la ville, la chair outrageusement meurtrie sous cet aiguillon de bronze » (Eschyle, *op. cit.*. p. 340). Voilà ce qui menace le fils aveugle ou rebelle à son devoir lignager. Mais, ce délire et cette épouvante, Oreste va s'y trouver plongé à la fin de la pièce, *parce qu'il* aura tué sa mère pour venger son père. Quoi qu'il fasse, il est puni. Les dieux et la logique lignagère qu'ils prônent soumettent l'homme à un effroyable *double bind.* Quand on évoque la victoire finale de la justice divine, victoire dont Eschyle serait le héraut, on ne doit pas oublier de quel prix humain elle se paie, et à quel point le « pieux » Eschyle demeure jusqu'au bout ambigu, sur ce point. Qu'on lise l'échange de propos entre Electre et le chœur (Eschyle, *op. cit.,* p. 333), et l'on aura une idée de cette ambiguïté.

24
Eschyle, *op. cit.,* p. 340-341. Il s'agit de Clytemnestre et d'Égisthe, un Egisthe décidément féminisé « car son cœur est d'une femme ».

25
Sophiste et Tyran, ou le problème du « Prométhée enchaîné », Paris, Klincksieck, 1985.

26
Pour qu'il y ait acquittement, il suffit qu'il n'y ait *pas* de majorité pour la condamnation. L'égalité entre les voix pour et les voix contre l'acquittement, voix d'Athéna incluse, signifie donc que les Athéniens se sont presque exactement partagés en deux camps, l'écart, pour ce qui les concerne, étant d'une voix en faveur de la condamnation.

27
« Le lit, la guerre », *l'Homme,* XXI, n° 1, janvier-février 1981.

28
Aeschylus and Athens. A study in the Social Origins of Drama, Londres, Lawrence and Wishart, 1941, p. 291.

29
Towards Greek Tragedy, Londres et New York, Longman, 1973, p. 435-436.

30
Elle n'est pas ressentie comme telle depuis l'origine. Dans *l'Odyssée,* Oreste, en tuant sa mère, accomplit un acte de haute moralité. En tant que chef de famille, chargé de la police du *génos,* il peut à la fois exécuter sa mère coupable *et* lui rendre les honneurs funéraires. Seul le *génos* compte.

31
Eschyle, *op. cit.,* p. 389. Apollon conteste cet argument en invoquant le caractère sacré (et agréable, au surplus) des liens du mariage. N'oublions pas que la pièce met aux prises les vieux dieux nés d'une *mère* et les nouveaux dieux nés de *Zeus.* Les premiers défendent la loi du sang, les seconds penchent du côté du pouvoir de la *parole.* On peut voir dans la défense du mariage par Apollon une illustration de cette supériorité de la parole, du pacte d'union conclu entre les hommes, sur les solidarités de sang. Le mariage est un exemple de parole fondatrice, comme il en faut peut-être une à la cité et au *socius.* Car, pourrait-on ajouter, le lignage est manifeste et la cité est problématique.

32
Sophocle, *op. cit.,* p. 125 : « Si c'était mon mari qui se fût trouvé là à pourrir sur le sol, je n'eusse certes pas assuré cette charge contre le gré de ma cité (…) Un mari mort, je pouvais en trouver un autre et avoir de lui un enfant, si j'avais perdu mon premier époux ; mais, mon père et ma mère une fois dans la tombe, nul autre frère ne me fût jamais né. »

33
Il n'est pas propre à Sophocle. On le trouve aussi chez Hérodote (Hérodote et Thucydide, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 269) : une femme, à laquelle le roi Darius offre la vie sauve pour *l'un* des membres de sa famille, choisit son frère, plutôt que son mari ou ses enfants, en utilisant exactement le même argument qu'Antigone. Darius, touché par la justesse de son raisonnement, lui rend son frère et même, en prime, son fils aîné. Les autres sont exécutés. Goethe, Whitman, choqués par le raisonnement que tient Antigone, son « absurdité », son « manque de délicatesse », soupçonnent l'interpolation. D'autres font état du « désarroi » d'Antigone. Peu de commentateurs se résignent à y voir une attitude logique.,

34
Dans la traduction utilisée, Oreste est qualifié par les Erinyes, et se qualifie, lui-même, de *parricide,* non de matricide. Il est vrai qu'en français le mot « parricide » désigne non seulement le meurtre du père, mais aussi, à l'occasion, celui de la mère. Il n'empêche que le choix du terme prolonge une heureuse équivoque. Oreste a tué une mère, qui, en réalité, avait pris la place du *père,* et une femme qui s'est substituée à l'*homme.*

35
Eschyle, *op. cit.,* p. 404.

36
Eschyle, *op. cit.,* p. 405-406.

37
Athéna est sortie tout armée du crâne de Zeus, accouchée par la hache de Héphaïstos. On notera le parallélisme parfait de la pièce : Athéna qui n'a pas de mère s'oppose aux Erinyes qui, elles, n'ont pas de père et, de ce fait, expriment une sorte de surféminité et de négation radicale de la citoyenneté.

38

L'Oreste d'Euripide le reprendra *(op. cit.,* p. 1145-1146).

39
Nicole Loraux *(Les Enfants d'Athéna,* Paris, Maspero, 1981) passe en revue les différentes versions de l'autochtonie athénienne, c'est-à-dire de la genèse du peuple athénien à partir de la terre, sans l'aide des femmes.

40
Un rêve que notre modernité technique et commerciale est en train de réaliser à moitié.

41
Plus généralement, comme l'a remarqué Finley, l'économie antique fonctionne sur le mode d'un relatif *cloisonnement* entre le monde de la terre et le monde de l'argent. Il ne faut pas que ces deux mondes communiquent trop facilement, d'où le danger représenté par les femmes.

42
La Femme dans la Grèce antique, Paris, A. Michel, 1983, p. 48.

43
Les Enfants d'Athéna, op. cit., p. 71-72.

44
« Vierge », non pas nécessairement par absence de défloration, mais vierge dans le mariage, c'est-à-dire non mère d'un enfant légitime.

45
Que dire d'ailleurs de la lutte armée pour le pouvoir entre Étéocle et Polynice ? Où est le droit ? Polynice, comme aîné des deux frères, a le « droit » pour lui (cette précision, d'ailleurs, est absente *d'Antigone* et n'est donnée que dans *Œdipe à Colone),* mais il est l'envahisseur, et Etéocle a pour lui d'être le défenseur de Thèbes. Il arrive à Etéocle de reconnaître les droits de son frère, mais il n'en affirme pas moins, très tranquillement, qu'il a le pouvoir et qu'il le garde.

46
Il est vrai que le droit grec comportait effectivement l'interdiction de rendre les honneurs funéraires aux agresseurs de leur propre patrie. Le flou artistique dont s'entoure la « loi de la cité » de Créon n'en est pas moins troublant. De toute façon, on ne doit pas oublier le scepticisme du « demi-chœur » des *Sept contre Thèbes :* « Ce que l'État commande comme le droit, tantôt c'est ceci et tantôt cela ! »

47
Sophocles and Pericles, Oxford, Basil Blackwell, 1954, p. 54.

48
« Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme… »

49
Cependant, le chœur a des doutes sur la réalité de la « démocratie » argienne : toi seul décides de tout, dit-il à Pélasgos. En vérité, Danaos nous apprend *(op. cit.,* p. 80) qu'il y a bien vote populaire sur la décision à prendre vis-à-vis des Danaïdes. Alors, pouvoir royal ou tyrannique, ou démocratie ? Un doute subsiste.

50
Voir le discours politique de Thésée dans *les Suppliantes* d'Euripide *(op. cit.,* p. 556-557). Ce discours est jugé « intrus » par Mme Marie Delcourt-Curvers. Pourquoi « intrus » ? a envie de demander le naïf lecteur que je suis. Après tout, Thésée va défendre la démocratie contre le héraut thébain *(op. cit.,* p. 564-565).

51
Au total, trois tragédies ont un chœur composé de guerriers ou marins adultes.

52
Il s'agit d'une mesure attribuée à Solon frappant d'« infamie » tout Athénien refusant de prendre les armes dans les guerres civiles, qui restent à l'époque, pour une large part, les guerres privées des Eupatrides. C'est Plutarque qui raconte cette histoire *(les Vies des hommes illustres,* t. I. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 194).

53
Comme le dit Élisabeth Wieczorek (Groupe de recherche sur Antisthène, Université de Lille) : « C'est effectivement l'individu qui est interrogé à partir de blocs idéologiques conflictuels, même s'il n'est pas encore autonomisé par rapport à des mondes différents représentés par le *génos* et la *polis,* dont la coexistence contradictoire permet l'expression artistique de l'individualité (l'individu se détache de l'un et de l'autre et est renvoyé de l'un à l'autre) » (lettre personnelle du 23 décembre 1984).

54
Solitude observable aux deux extrémités du spectre social : solitude du

chef qui, précisément parce qu'il se sent responsable de *toute* la communauté, se retrouve seul dans cette lourde tâche ; solitude des êtres qui ne peuvent pas ou ne veulent pas se fondre dans ce monde social, souvent des femmes ou des jeunes placés devant le choix de s'engager dans la vie réelle, ou de refuser cet engagement, fût-ce par le suicide ou la mort volontaire.

55
La Faute tragique, Paris, Maspero, 1978.

56
***La Naissance de la tragédie,* Paris, Gallimard, coll.** « **Idées** ».

57
Pearson *(Popular Ethics in Ancient Greece,* Stanford University Press, 1962) est l'un des rares à faire le rapprochement, à partir du rôle que joue Ulysse dans les deux tragédies.

58
Ce sont des sortes de *morts-vivants,* tels que ceux qu'engendre le *génos* lorsqu'il chasse un de ses membres. Philoctète le dit à Ulysse (Sophocle, *op. cit.,* p. 349) : « Je ne suis plus rien. Je suis mort depuis longtemps pour vous. »

59
Ce qui rend d'autant plus frappant son ralliement total, juste avant le coup de théâtre final, à la cause de Philoctète, ralliement qui signifie, du même coup, qu'il renonce non moins complètement à faire triompher l'intérêt général.

60
Sophocle, *op. cit.,* p. 345.

61
Ulysse ne dit rien, mais le chœur de marins ne s'y trompe pas et répond à Philoctète qui ne voit en Ulysse qu'un adversaire haineux animé par la seule vindicte personnelle : « L'homme dont tu parles a été choisi entre beaucoup d'autres, dont il n'a fait que suivre l'ordre pour seconder une cause qui est celle de tous les nôtres » (Sophocle, *op. cit.,* p. 353). Ulysse *maîtrise* en permanence son comportement personnel. Près d'en venir aux mains avec Néoptolème qui fait défection, il se ravise : « Eh bien, non ! Malgré tout, je préfère te laisser là. C'est à l'armée entière que j'irai faire mon rapport, et c'est elle qui te châtiera » (Sophocle, *op. cit.,* p. 357). On ne saurait être plus clair : Ulysse n'est pas un spadassin, un homme qui vide ses

querelles personnelles et se fait justice lui-même, c'est un *politique* qui a le sens de l'Etat.

62
Sophocle, *op. cit.,* p. 354.

63
Sophocle, *op. cit.,* p. 360-361.

64
De même, Ulysse déclare à Philoctète qu'il agit « au nom des fils d'Atrée et de toute l'armée » (Sophocle, *op. cit.,* p. 358).

65
On peut ramener Philoctète de force à Troie, mais comment le *forcer,* une fois là, à combattre de bon cœur, avec ses armes prestigieuses, et à remporter la victoire sur les Troyens ?

66
Sophocle, comme en passant, nous rappelle que l'ignoble abandon de Philoctète sur l'île est un acte de brutalité purement et uniquement imputable aux Atrides. Ni les dieux ni la raison d'État n'ont rien à voir dans cette affaire, sauf en ce point malencontreux que les Atrides *sont* l'« État ».

67
Il le dit, p. 161.

68
Sophocle, *op. cit.,* p. 172 : « ... J'invoque encore, pour qu'elles m'assistent, les vierges éternelles qui éternellement observent les forfaits des hommes, les Erinyes sévères aux jarrets rapides. Qu'elles sachent comment je succombe, malheureux, sous les fils d'Atrée, et qu'elles les saisissent, eux aussi, à leur tour, pour les faire périr, périr tout entiers, misérables, misérablement ; et, de même qu'elles me voient verser ici mon propre sang, que de même donc ils périssent sous les coups des plus proches des leurs, qui ainsi à leur tour verseront leur propre sang. Allez, Erinyes, promptes vengeresses, allez, mettez-vous au festin, n'épargnez pas leur peuple, leur peuple tout entier ! » On a là la logique du *génos,* sous sa forme la plus pure et la plus éclatante.

69
Il utilise, à cette occasion, l'argument même qui permettra plus tard à Clytemnestre de circonvenir le même Agamemnon : « Tu restes le maître, lorsque tu cèdes à tes amis » (Sophocle, *op. cit.,* p. 190).

70
Sophocle, *op. cit.,* p. 191.

71
Un mauvais compromis, car il semble que la victoire des Grecs nécessite le retour à Troie, et des armes de Philoctète, et de sa personne même.

72
Suzanne Saïd (*Sophiste et Tyran, ou le problème du* Prométhée enchaîné, *op. cit.*. p. 12) fait observer que, chaque fois que la relecture périodique de cette tragédie donne naissance à des inquiétudes sur le message moral ou religieux qu'elle contient, on en retire la paternité à Eschyle pour tenter de l'attribuer à un quelconque métèque de la tragédie.

73
Là encore, Suzanne Saïd (*Ibid.,* p. 16-17) fait part de son scepticisme sur cette interprétation rassurante.

74
A noter que ces histoires de guerres entre dieux sont encore des *histoires de famille,* la famille des *Ouranides* (Ouranos, Cronos, Zeus... et la suite).

75
« Un nouveau maître est toujours dur », dit Héphaïstos à Prométhée (Eschyle, *op. cit.,* p. 208). Les Tragiques reviennent assez souvent sur ce thème des « parvenus » du pouvoir en faisant une relation entre la dureté de ce pouvoir et la difficulté qu'il connaît, parce que nouveau, pour se soutenir et se justifier. C'est aussi un thème qui, on le sait, fascinera Machiavel. Il comporte, en filigrane, un contre-thème important : ce qui est vieux n'est sans doute pas plus juste que ce qui est jeune, mais peut-être en a-t-il mieux l'apparence et peut-il ainsi mettre une sourdine à sa férocité.

76
Nietzsche, *La Naissance de la tragédie, op. cit.,* p. 68 ; et p. 72 : « La dualité foncière du Prométhée d'Eschyle, sa nature à la fois dionysiaque et apollinienne, pourrait s'exprimer dans cette formule abstraite : "Tout ce qui existe est juste et injuste, et justifié dans les deux cas." »

77
Suzanne Saïd (*La Faute tragique, op. cit.,* p. 100) : la faute consiste à se

tromper dans son diagnostic, non à pécher contre la justice ou la morale.

78
Euripide, *op. cit.,* p. 1216.

79
Ibid., p. 1275.

80
Ibid., p. 1276.

81
Le chœur, p. 1253-1254 : « La puissance divine s'ébranle lentement, mais on peut se fier à elle. Elle corrige l'arrogant dénué de scrupules, celui qui, dans sa folle illusion, se croit dispensé d'honorer les dieux. Elle s'embusque habilement, tandis que le temps va sa marche lente, pour saisir l'impie à la fin. Que jamais nos pensées n'imaginent rien qui soit supérieur aux lois ! Que coûte-t-il de reconnaître que le divin a la force en partage ? Ce qui de tout temps fut reconnu vrai tient sa force de la nature. Y a-t-il une autre sagesse, et les dieux aux mortels ont-ils rien accordé de plus beau que de pouvoir écraser de la main la tête de son ennemi ? Et ce qui est beau nous est précieux. »

Je connais peu de textes aussi ambigus où s'entrechoquent avec autant de force les affirmations ou allusions les plus contradictoires : terreur d'une puissance invisible, imbécillité de l'homme qui passe outre, sournoiserie de cette puissance qui n'est que force pure ; puissance peut-être divine, peut-être purement humaine, purement conforme à la *nature* de l'homme, c'est-à-dire une nature de tueur, avec son esthétique du massacre. Il y a à la fois de la révérence et du mépris dans le ton d'Euripide, qui se conjuguent dans un cynisme hautain affiché à l'égard des dieux, des hommes et de leur morale. Peut-être, tout simplement, Euripide n'a-t-il pas trouvé ce qu'il cherchait : des dieux plus personnels et plus intériorisés.

82
The Political Plays of Euripides, Manchester University Press, 1955, p. 8-9.

83
Point de vue assez conforté par ce qu'on voit *faire* aux dieux, dans les tragédies, indépendamment de ce que l'on dit d'eux. Il est bien difficile de voir dans leurs conflits ou leurs ententes autre chose qu'une sorte de bon plaisir divin guidé par la soif du pouvoir, le goût de la vengeance ou le choix partisan.

84
Le Théâtre tragique des Grecs, Paris, Maspero, 1975.

85
Si l'on en croit Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy,* Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1965, il faut attendre Eschyle pour que la question du sens s'installe vraiment au cœur de la tragédie, et ses prédécesseurs n'auraient pas eu encore cette préoccupation. C'est sous l'aiguillon de la recherche du sens qu'Eschyle procède à des réformes décisives de la tragédie : passage de un à deux, puis trois acteurs ; jeu sur les contrastes et conflits entre héros et, à l'occasion, entre héros et choeur ; accent mis sur le problème du choix tragique ; réinterprétation de certains mythes.

86
La Naissance de l'histoire, Paris, Ed. de Minuit, 1962.

87
Eschyle, dans *les Perses,* suggère quelque chose du même ordre, mais de manière beaucoup plus vague, lorsqu'il attribue la défaite perse à une différence de *nature* entre le monde barbare et le monde grec. Châtelet montre, en symétrie, qu'Hérodote, en analysant les guerres médiques, obéit à un schéma tragique.

88
Encore une question d'enfant !

89
J.C. Opstelten a consacré un chapitre de son livre *(Sophocles and Greek Pessimism,* Amsterdam, North-Holland Publishing, 1952, p. 96 *sq.*) à étudier systématiquement les modifications de la tradition mythologique effectuée par Sophocle dans l'ensemble de son théâtre.

90
Dans un sens ici un peu différent de celui qu'utilise Jacqueline de Romilly *(La Tragédie grecque,* Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1982). Mais l'ironie tragique qu'elle a en vue est terriblement efficace, elle aussi. Songeons à Œdipe : le héros le plus mystifié par les oracles a puisé sa grandeur dans le fait qu'il est le plus clairvoyant des hommes.

91
De l'ironie socratique, François Châtelet écrit (« La cité grecque », in *Encyclopaedia Universalis,* t. VII, p. 1023) : « La critique de Socrate révèle l'extrême de la crise théorique. Elle ne définit rien de positif, sinon cet appel que constitue la dénonciation du vide effectif sur quoi

s'est construit tout l'ordre idéologique et historique de la démocratie athénienne. »

92
Si l'on admet, par exemple, que les Tragiques, nullement abusés par la vulgate officielle de la démocratie athénienne, ont eu conscience du fait que le principe démocratique, en soi, ne parvient pas à fonder complètement la *polis* et à lui assurer un bon fonctionnement, et qu'il lui faut en outre un chef capable dont on ne voit pas comment il pourrait sortir automatiquement des urnes ou du tirage au sort.

93
Sur ce point, voir notamment Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes,* Paris, Payot, 1981.

94
La Tragédie grecque, op. cit.

95
Ibid., p. 110.

96
Ibid., p. 174.

97
Logique du pire, Paris, PUF, 1971, et *la Philosophie tragique,* Paris, PUF, 1960.

98
Rosset rappelle lui-même la définition du tragique par Jankélévitch comme l'alliance du nécessaire et de l'impossible, ce qui est une des descriptions les plus simples et les plus fidèles du paradoxe.

99
Et, si Rosset choisit de lire les Tragiques grecs comme il le fait, c'est dans une période de vide intellectuel et philosophique croissant traduisant un vide politique contemporain qui n'est pas sans rappeler le désarroi athénien au tournant du V^e^ siècle et du IV^e^ siècle.

100
J. de Romilly ne dit pas autre chose *(la Tragédie grecque, op. cit.*. p. 173) : « ...Ce qui donne aux désastres de la tragédie grecque cette dimension particulière sans laquelle il n'y a pas de tragédie n'est point le fait qu'ils aient été, d'avance, voulus par les dieux, mais qu'ils prennent un sens par rapport aux plus grands problèmes concernant la condition humaine. La tragédie se définit plus par la nature des

questions qu'elle pose que par celle des réponses qu'elle fournit. Et le tragique consiste à mesurer le sort de l'homme en général en fonction de malheurs qui sont individuels, et souvent exceptionnels. »

101
Vickers *(Towards Greek Tragedy, op. cit.,* p. 363) écrit : « *This polysemous circle of reference shows Aeschylusbrilliance in the art of suggestion : by the disposition of parallels and analogies he indicates connections we could never have dreamt of, opens up perspectives which give added meaning to each other. »*

102
Particulièrement perceptible dans l'*Agamemnon* d'Eschyle dont Else *(The Origin and Early Form of Greek Tragedy, op. cit.,* p. 99-100) dit : *« ... the dramatic action has expanded in time and space and taken into itself, in a "virtual" form, a whole generation and more of crimes and sufferings, at Argos, Sparta, Aulis, Troy and on the Aegean : the miseries of two nations spread over many years.* »

103
Ibid., p. 86.

104
Dans *le Théâtre tragique,* textes réunis et présentés par Jean Jacquot, Paris, Éd. du CNRS, 1962, p. 384.

105
On a un pouvoir politique qui se montre capable d'injustice et une révolte contre ce pouvoir dont on ne sait pas si elle est juste. On dirait que Sophocle veut nous suggérer l'existence d'une *impasse politique.* Cela ne nous dit-il rien, aujourd'hui ?

106
Ce qui ne veut pas dire qu'il est *désespéré.* Car le malheur tragique et l'affrontement du malheur par le héros est source de transcendance qui est ici autodépassement du héros. La tragédie rend compte de façon quasi charnelle de cet autodépassement en montrant le *mouvement* de transformation du héros, plus grand s'il est possible à l'arrivée qu'au départ. Entre les deux, il s'écoule du temps, un temps qui est celui de l'épreuve et du rehaussement à travers la souffrance, un temps qui est précisément la transcendance en train de se faire et devient ainsi lourd de sens. La technique tragique de la trilogie ponctue cette épaisseur du temps. Elle crée un étirement, une sorte d'attente de la « solution » qui viendra peut-être et peut-être ne viendra pas, étirement et attente qui sont aussi une épreuve pour

l'auditeur et le lecteur. Cette épreuve est l'écho affaibli des épreuves du héros tragique. Le temps se fait lourd pour l'auditeur ou le lecteur, comme il l'est pour le héros. On dirait que les Tragiques pressentent ce qui, plus tard, sera mis en une forme plus explicite : que la transcendance est mouvement, ouverture sur l'avenir, tension vers un horizon qui n'existe peut-être que par cette tension même. *Cette* vision de la transcendance, on le verra, est souvent étroitement associée à une démarche fondamentalement autoréférentielle. C'est *parce que* l'on refuse ou l'on renonce à chercher ailleurs qu'en soi-même la référence nécessaire que la transcendance se fait mouvement, et mouvement de soi-même.

107
Rosset, dans *le Réel et son Double* (Paris, Gallimard, 1976), tire de beaux effets de cette tradition grecque de la surdétermination.

108
Mythe et Tragédie en Grèce ancienne, Paris, Maspero, 1973, p. 63.

109
La double contrainte tragique a en général le sens de « contrainte double », c'est-à-dire d'une addition des causes d'un phénomène. Mais il arrive qu'elle approche fort près du *double bind* de Bateson, en ce sens que le héros est soumis à un choix impossible entre deux solutions dont aucune n'est acceptable. Il doit pourtant choisir, et son choix apparaît alors comme complètement déconnecté de tout calcul « rationnel ». Il est bien soumis à un *double bind.*

110
Suzanne Saïd s'appuie sur les plaidoyers *pro domo* de Phèdre et d'Hélène et les objections que ces plaidoyers soulèvent chez leurs protagonistes.

111
« La puissance du mal dans la Grèce archaïque et classique », *Études présocratiques,* Paris, Klincksieck, 1970, p. 222.

112
Point fixe : autre expression, moins pompeuse, de la transcendance.

113
Il subsiste comme institution familiale chargée de régler les problèmes de parenté et de succession, ainsi que comme institution religieuse.

114
Ce qu'ont fait les ancêtres de quelqu'un, en bien ou en mal, continue à

jouer un rôle important dans sa vie. Quand Andocide demande à rentrer d'exil, il appuie sa requête sur le fait que son arrière-grand-père, malgré ses attaches avec la famille du tyran, est resté solidaire des démocrates et a préféré l'exil à la trahison des intérêts du peuple. C'est pourquoi, dit-il, je suis « inévitablement » un « démocrate naturel ». Nous ne sommes pas loin de l'hérédité des caractères acquis. Au VII[e] siècle, Mégaclès, ancêtre de Périclès, a laissé exécuter l'apprenti tyran Cylon alors que ce dernier était dans un temple, sous la protection des dieux. Toute la famille des Alcméonides est souillée à jamais et bannie de l'Attique. Deux cents ans plus tard, Périclès, qui fait partie de cette famille par sa mère, doit encore s'expliquer sur la souillure familiale devant l'Assemblée du peuple (il semble qu'on ait fait le même coup à Clisthène auparavant). **Il** le fait, parce que c'est *sur ce point* que Sparte et ses alliés athéniens décident de riposter à l'agressivité impérialiste d'Athènes, en essayant d'affaiblir Périclès, son chef. C'est le premier véritable geste d'hostilité de Sparte dont va sortir la guerre du Péloponnèse.

115
Pour rendre justice à Platon, il faut ajouter qu'il se pose manifestement des questions sur la prétendue incapacité politique des femmes et que, dans son utopie politique, il leur fait jouer un certain rôle dans la conduite de l'État. Il y a des femmes chez les Gardiens.

116
Le « calcul » d'Aristote ne signifie nullement que vingt mille Athéniens ne peuvent *vivre* que de l'argent de l'État. En fait, dans la plupart des cas, le petit peuple ne trouve dans l'argent public qu'un complément modeste.

117
A un moment donné, Athènes domine 200 cités dont certaines, bien évidemment, de très modeste taille. Ferguson *(Greek Imperialism,* New York, Biblo and Tannen, 1963, p. 74) parle même de 420 cités sujettes. Le tribut des « alliés » athéniens est passé de 400 talents au début à 1 200-1 300 talents par an plus tard. Par rapport au budget athénien, c'est une très forte somme.

118
C'est Euripide encore, seul des Tragiques, et une seule fois, qui laisse échapper ce qui ressemble le plus à un cri populaire, à une malédiction des humbles contre les grands. Dans *Médée,* la *nourrice* s'écrie *(op. cit.,* p. 139) : « Les exigences des tyrans font peur. Ils n'ont guère appris à fléchir, mais seulement à commander. Comment sauraient-ils dominer leur colère ? Mieux vaut s'accoutumer à vivre

parmi des égaux. Loin des grandeurs, puissé-je en paix vieillir ! »

119
Peut-être 40 000 citoyens aux grands moments de l'histoire athénienne. Un territoire de 2 650 km², l'équivalent de Rhode Island ou du Grand-Duché de Luxembourg. Il est vrai que, aux 42 000 citoyens (estimation de Glotz pour Athènes vers 430), il faut ajouter environ 30 000 enfants et adolescents, 68 000 femmes, 70 000 métèques, hommes et femmes, peut-être 200 000 esclaves. Cela donne environ 400 000 habitants, dont 200 000 à Athènes et Le Pirée (F. Châtelet, *Périclès,* Paris, Éd. Complexe, p. 160). Selon Ferguson *(Greek Imperialism, op. cit.,* p. 42), l'empire athénien représente une population de l'ordre de deux millions. Toutes proportions gardées, il s'agit d'une extension du même ordre que celle que réalise l'Angleterre avec son empire, au début du XIXe siècle.

120
On a calculé que, durant les cent cinquante ans qui séparent la fin des guerres médiques en 479 de la défaite devant Philippe en 338, Athènes a été en guerre, en moyenne, deux années sur trois, et n'a jamais connu de période de paix supérieure à dix années consécutives.

121
Ou, plus exactement, *confirme* et amplifie un engrenage très perceptible après coup : depuis la révolte de l'île de Naxos en 470, Athènes a constamment dû se battre pour maintenir son hégémonie, contre Corinthe (459), Egine (458), Sparte, Thèbes (447), les villes de l'Eubée (446), Mégare, Sparte encore, Samos à partir de 440, les villes de Carie et de l'Hellespont, Byzance, Potidée (433).

122
Thucydide, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 1121-1122. Thucydide fait aussi tenir à Périclès des propos proches de ceux d'Alcibiade *(ibid.,* p. 829).

123
Il faut toute la lucidité posthume de Nietzsche, et sa bonne santé théorique, pour écrire (*La Naissance de la tragédie, op. cit.,* p. 293) : « Après les guerres médiques, l'hellénisme est condamné. Ces guerres étaient le produit d'un idéalisme robuste qui n'a rien d'hellénique, au fond. Le fondement de l'hellénisme, la petite cité aimée avec ardeur et ferveur, et qui s'affirmait dans sa réalité guerrière avec les autres cités, avait disparu dans ces guerres, surtout comme force morale. Avant la formation de la cité, il n'y avait eu que la guerre de Troie. La cité disparue, l'expédition d'Alexandre. » Ce genre d'aphorisme fait rire :

« Entre nous et les communistes, il n'y a rien » (Malraux), ou bien : « Le monde est vide depuis les Romains » (Saint-Just). Nietzsche aurait bien pu laisser un petit moment aux Grecs pour qu'ils fassent l'expérience du fait qu'ils croyaient vivre avec l'hellénisme, et n'y vivaient plus, dès le lendemain de Salamine.

124
Aristophane, *Théâtre complet,* t. II, traduction, notices et notes de M.-J. Alfonsi, Paris, Flammarion, p. 295. La pièce a été représentée à l'extrême fin de la guerre du Péloponnèse, en 405.

125
Dans *les Suppliantes* d'Eschyle, le roi d'Argos, qui s'affirme pourtant « démocrate » et désireux de consulter le peuple, aperçoit bien que la décision du peuple n'a pas la propriété de faire disparaître, par miracle, tout problème. Le problème, ici,, est le choix tragique entre protéger les Danaïdes et risquer la guerre avec les Égyptiades, ou se désintéresser de leur sort et risquer le courroux de Zeus. Le roi est pris d'angoisse. Que décider, comment même décider ? Il faudrait « une pensée profonde qui sauve » *(op. cit.,* p. 73). La démocratie a besoin d'être « sauvée ».

126
Rosset *(Logique du pire, op. cit.,* p. 58) observe très justement que, en dépit de toutes leurs références aux dieux, les Tragiques n'aiment pas chercher *ailleurs* que là où il naît l'explication du problème humain. L'idée d'extériorité, dit-il, est le thème *antitragique* (et prosaïque, ajoute-t-il) par excellence. Pour le tragique, il n'y a pas d'ailleurs de l'existence, ce qui me paraît une bonne définition de la démarche autoréférentielle (que, par souci de symétrie, il ne manque plus que d'être traitée de narcissique). Monnerot, évoqué par Rosset (*ibid.,* p. 59), dit la même chose en d'autres termes : un homme seul contre tout et tous n'est pas tragique, il ne l'est que s'il est à lui-même son propre ennemi, si la tragédie est interne, si le héros est l'artisan de sa propre perte, Rosset conclut *(ibid.) :* « Situer la source de l'épouvante, non ailleurs, mais en soi-même, est un programme commun à Sophocle et à Freud : même récusation d'une force extérieure qui viendrait opprimer l'homme, même découverte d'une force intérieure à l'homme suffisant à décrire la totalité de ses malheurs – du moins ses malheurs "psychologiques". »

Comme quoi, finalement, c'est Rosset qui nous le dit, les Tragiques avaient bien quelque chose à dire : que la « vraie » transcendance se passe de l'alibi de l'extériorité.

127

Selon certaines sources, Protagoras serait mort beaucoup plus tard, à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Il aurait vécu assez vieux pour être accusé d'impiété en 411, et être obligé de fuir Athènes.

128
Protagoras, in *Œuvres complètes,* t. I, traduction et notes de Léon Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 88 *sq.*

129
On a dit que l'intérêt tragique pour les mythes provenait sans doute en partie de la volonté d'être entendu de tous. Il n'est pas exclu que les Sophistes, et Platon lui-même, ne soient pas restés insensibles à cette volonté d'avoir une écoute « populaire ». En tout cas, les Sophistes semblent avoir eu recours assez souvent au procédé mythique, avec, bien entendu, un contenu et un sens qui ne sont plus du tout ceux des Tragiques. Prodicos a exploité le mythe d'Héraclès. Platon attribue le mythe de l'Atlantide à Critias, « compagnon de route » des Sophistes qui, par ailleurs, utilise le mythe de Sisyphe. Gorgias utilise le mythe dans *Hélène*...

130
Ibid., p. 91.

131
Voir l'aphorisme indéfiniment ressassé de Protagoras sur les dieux, l'histoire de l'invention humaine des dieux esquissée par Prodicos, le rapport établi dans le drame satyrique *le Sisyphe* (écrit par Critias sans doute) entre la religion et le contrôle social, etc.

132
Transcendance, au sens où j'utilise le mot : non pas, ou pas seulement, comme la croyance en l'existence d'une instance extérieure et supérieure à l'humain ou au social, mais comme une sorte de « point fixe » qui, à l'occasion, peut être intérieur à l'humain et au social, mais qui, chaque fois, déborde ce que l'on cherche à expliquer ou à faire, l'englobe, le dépasse, bref le transcende. La « nature humaine », par exemple, si elle existe, peut servir à expliquer tel ou tel fait humain, ici ou là, parce qu'elle existe avant, pendant et en dehors de ce fait, sans pour autant, presque par définition, expliquer l'homme par autre chose que lui-même. La transcendance n'est pas automatiquement le contraire de l'autoréférence. Elle poursuit son travail à l'intérieur de l'autoréférence. La mort du dieu n'est qu'une péripétie secondaire de la mort (peut-être impossible) de la transcendance.

133

Protagoras, op. cit., t. **I,** p. 98. Dans un autre dialogue, Platon prête à Alcibiade une observation proche de celle de Protagoras. Platon lui-même, dans *la République,* reprend l'idée protagorienne de la formation du citoyen par la cité. L'opinion publique, par exemple, joue le rôle régulateur et impose à l'individu certaines valeurs. La cité fait l'homme, et réciproquement.

134
L'objection plaît beaucoup à Socrate (et à Platon !) et on la retrouve dans de nombreux dialogues platoniciens. Celui que je retiens ici oppose Protagoras à Socrate *(op. cit.,* t. I, p. 93-98).

135
Protagoras, op. cit., t.. I, p. 91-92.

136
Le *Théétète* (Platon, *op. cit.,* t. II). A noter que le *Théétète* aurait été écrit vers 367, plus de cinquante ans après la mort de Protagoras, ce qui nous donne une idée de l'influence persistante de sa pensée.

137
Ibid., t. II, p. 121.

138
Ibid., t. II, p. 129.

139
Le *Théétète, op. cit.,* p. 127 et 129. Socrate sent bien où le bât blesse, dans la pratique autoréférentielle : ou bien le dédoublement et le reniement discret de l'autoréférence (c'est là-dessus qu'il insiste dans le *Théétète)* ; ou bien l'autoréférence pleinement assumée, et le naufrage dans la tautologie. C'est ce second aspect qu'il évoque en se moquant gentiment de Protagoras (Platon, *op. cit.,* t. **I,** p. 98) : « C'est, à mon jugement, une chose de grand prix d'avoir entendu de Protagoras ce que j'ai entendu. Auparavant, en effet, je ne croyais pas qu'il existât de culture humaine capable de rendre gens de bien les gens de bien ; mais maintenant ma conviction est faite ! » Dans un autre dialogue, le *Charmide,* disputant avec Critias, Socrate conteste fortement la possibilité de ce que nous appelons aujourd'hui l'autoréférence, c'est-à-dire, dans son langage, une sagesse qui soit à elle-même son propre objet de savoir, ou bien encore un savoir du savoir. Socrate met en doute qu'il existe « des réalités dont l'essence consiste dans leur relation à l'égard d'elles-mêmes » (*ibid.,* t. I, p. 275). En proclamant impossible le recours à l'autoréférence, Socrate sait bien qu'il atteint au cœur la sophistique telle que la pratiquent

Protagoras ou Gorgias.

140
Le *Théétète, op. cit.,* t. II, p. 97.

141
E. Dupréel, *Les Sophistes,* Neûchatel, Éd. du Griffon, 1948.

142
The Sophists, Londres, Basil Blackwell, 1954.

143
Cette méconnaissance fait problème. Provient-elle de ce qu'Untersteiner aurait trop prêté à son personnage ? Je crois plutôt que la nature de la vision de Gorgias crée une sorte de gêne dérangeante pour tous ceux qui n'acceptent pas de faire une place suffisante au paradoxe dans la pensée et dans l'action, et préfèrent alors, fût-ce inconsciemment, recomposer un Gorgias plus assimilable par les modes de pensée courants ou, plus simplement encore, oublier des pans entiers de ce qu'il a pu dire.

144
J.-P. Dumont (éd.), *Les Sophistes, fragments et témoignages,* Paris, PUF, 1969, p. 71-72.

145
W.K.C. Guthrie, *Les Sophistes,* Paris, Payot, 1976.

146
Ibid., p. 207.

147
Untersteiner, *The Sophists, op. cit.,* p. 105.

148
Ibid.. p. 106.

149
Ibid., p. 108.

150
Le *logos* de Gorgias, comme celui d'Héraclite, est de nature élitiste : il s'incarne dans des individus exceptionnels, hors d'atteinte de la majorité de l'humanité.

151

Gorgias revient sur ce point dans le *Palamède.*

152
Untersteiner, *The Sophists, op. cit.,* p. 120-121. On peut se demander si, ici, Untersteiner ne fait pas un saut logique un peu rapide.

153
Untersteiner, *The Sophists, op. cit.,* p. 191.

154
Notamment dans *Euthydème, op. cit.*. t. I, p. 588. Dans *le Banquet* également, Platon met dans la bouche de Diotime une réflexion sur le « jugement droit », intermédiaire entre le vrai savoir et l'ignorance. On ne peut qu'être frappé par l'ambivalence de la notion chez Platon. L'opinion droite est tantôt une forme supérieure de savoir quand elle s'assimile à l'inspiration divine, tantôt un savoir humain incomplet. On ne peut s'empêcher de voir dans cette ambivalence une sorte de regret à demi formulé par Platon que l'inspiration divine et la science ne puissent pas vraiment coïncider.

155
Platon le dit à mots couverts dans *Ménon, op. cit.,* p. 557.

156
Co-accusateur de Socrate à son procès, dirigeant « démocratique » important et figure de la lutte contre les Trente Tyrans.

157
Il est clair que Ménon ne « discute » pas vraiment avec Socrate, comme le fait Protagoras, par exemple, dans d'autres dialogues. C'est un faire-valoir du monologue socratique. Mais, si l'on suit Untersteiner dans son analyse de la pensée de Gorgias, on voit à quel point ce dernier était un adversaire redoutable pour Platon. D'une certaine manière, Gorgias contourne Platon à l'avance, ce qui explique peut-être que Platon contourne Gorgias après coup.

158
Protagoras d'Abdère et Gorgias le Sicilien ne sont ni des Athéniens ni des aristocrates comme Platon. Mais, après tout, Socrate est d'humble extrace.

159
Racornissement du processus social que Socrate prête aux Sophistes et qu'il n'évite lui-même qu'en se voulant en dehors du jeu : le sage qui sait qu'il ne sait pas évite de se montrer en position de donneur de conseils politiques, et fait de son « ignorance » une force terrible

puisque, seule, elle est absolue et peut donc toujours tirer parti de la relativité et de la précarité du savoir que les autres prétendent avoir.

160
Protagoras. op. cit., t. I, p. 92.

161
Ibid., t. **I,** p. 92-93.

162
« Gorgias'Doctrine of Deception », in G.B. Kerferd (éd.), *The Sophists and Their Legacy,* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, p. 117.

163
« Les sophistes, nos contemporains », *Revue de métaphysique et de morale,* n° 3, 1972, p. 277.

164
Logique du pire, op. cit., p. 108-113.

165
Ibid., p. 113.

166
« Les sophistes, nos contemporains », art. cité, p. 278.

167
Platon, *op. cit.,* t. 1, p. 158-159.

168
Ibid., t. I, p. 445 et 472-474.

169
Les Lois, op. cit., t. II, p. 741-742.

170
Pour les Grecs, la « musique » couvre un champ plus vaste que ce que nous entendons aujourd'hui par là.

171
Les Lois, op. cit., t. II, p. 741.

172
Ibid., p. 741-742.

173
Il s'agit de *coïncidence,* pas de relation *causale.* Il nous faut faire très

attention avec la chronologie des Sophistes. D'abord, elle est très hésitante et, dans certains cas, quasiment inconnue de manière précise. Du fait de son âge, par exemple, nous sommes tentés de placer Gorgias dans la « première » vague sophistique. C'est un peu par hasard que nous savons que sa première prise de contact avec les Athéniens est très tardive, alors qu'il est déjà un vieil homme et a sans doute déjà beaucoup parlé et écrit (c'est en 427, et il a sans doute plus de soixante ans). En outre, aucun des quatre grands Sophistes – Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias – n'est natif d'Athènes et n'a lié toute sa vie à cette ville. Il faut donc veiller à ne pas les faire vivre seulement à l'heure politique d'Athènes.

174
G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes,* Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1985, p. 60.

175
Prodicos mentionne explicitement Déméter, Dionysos, Poséidon, Héphaïstos parmi les « découvreurs », et Untersteiner soupçonne ici une influence sur Prodicos du culte mystique d'Éleusis. Prodicos aurait cherché à concilier une religion populaire avec les exigences d'une science naturelle qui demeure le référent fondamental dans son esprit. C'est parce que certains aspects de la religion traditionnelle rencontrent la science qu'ils sont pris en compte. Les dieux de Prodicos ne relèvent pas d'une transcendance divine, mais de la marche normale de la *physis*.

176
Platon prête à Hippias des propos qui font preuve d'une assurance scientifique sans limites (*Protagoras, op. cit.,* t. I, p. 111). Toutefois, si Dupréel a raison quand il affirme que les thèses soutenues par l'auteur anonyme du dialogue pseudo-platonicien *Minos* ou *De la Loi* viennent tout droit d'Hippias, la confiance de ce dernier dans la science et la possibilité de codifier totalement la nature n'est pas absolue. Il se produit toujours du nouveau, du particulier, de l'insolite. La nature et la réalité se transforment, prennent des figures nouvelles. Platon lui-même s'appuie sur cette éternelle capacité de surprendre que possède la nature, pour justifier la liberté que peut et doit prendre l'art royal sur les lois naturelles ou les lois humaines fondées sur les premières. Dupréel croit pouvoir affirmer que cette thèse est déjà celle d'Hippias, et que pour lui, comme pour Platon, le respect absolu et tatillon des lois n'est exigible que de la masse des citoyens, qui, par définition, ne peut pas posséder la science véritable. Ainsi, par-delà le point fixe fourni par la science de la nature, il y aurait chez Hippias quelque chose qui transcenderait encore ce point fixe, et qui serait de l'ordre

de l'inspiration impartie à certains hommes exceptionnels. Le trait ainsi prêté à Hippias tranche avec la réputation de grand démocrate qu'on lui fait par ailleurs. Hippias aurait donné un fondement naturel à la démocratie en expliquant que l'égalité entre les citoyens qui empêche chacun d'eux de s'élever trop au-dessus des autres est conforme à la « loi » de similitude. Il n'y a là qu'une incertitude de plus, qui provient de la grande pauvreté de l'information dont on dispose sur la pensée sophistique.

177
Dans le vocabulaire et la pensée des Grecs, les lois non écrites expriment un peu ce qu'il y a de premier, d'éternel et de nécessaire dans le « droit », par rapport aux lois écrites, plus transitoires, contingentes et arbitraires. Antigone, on l'a vu, en fait la remarque à Créon dans la tragédie. Le dialogue de Xénophon est inclus dans *les Mémorables* (*Œuvres complètes,* t. III, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 398 *sq.)*.

178
Ibid., p. 400.

179
En fait, il semble qu'il y ait eu réellement débat sur ce point chez les Grecs de l'époque classique. Certains penchent vers une origine purement humaine des lois non écrites, comme on le verra plus loin à propos des « lois communes » des Grecs, sorte de droit commun à forme non écrite, formé à partir de la tradition ou de la convention. D'autres – Sophocle, par exemple – penchent vers l'origine divine des lois non écrites. D'autres encore se gardent bien de trancher.

180
La *thémis,* ancestrale loi non écrite du *génos,* était chose sainte et immuable, ne séparant pas le spirituel du temporel. C'est le reflet d'une transcendance divine qui, pour cette raison, n'a pas à se justifier et s'exprime en préceptes brefs. Lorsqu'il faut les interpréter, cette fonction d'interprétation est *sacerdotale.* Les Grecs ont conscience de la différence entre cette loi divine et le *nomos,* loi humaine transitoire et faillible. Mais, ce *dédoublement* qu'ils opèrent quant à la nature de la loi, ils le brouillent en même temps qu'ils le posent. La loi humaine de la cité a *aussi* quelque chose de sacré, et sa transgression est un sacrilège. Hérodote, sans choisir, nous offre deux versions de l'origine de la constitution lacédémonienne : don des dieux à Lycurgue, et démarquage, par Lycurgue, de la constitution crétoise. La discussion entre Hippias et Socrate sur les lois écrites et non écrites prolonge cette vieille habitude grecque de ruse avec la transcendance,

concernant l'origine de la loi, à la fois humaine et supra-humaine. Il y a bien deux types de lois, mais elles interfèrent quelque part. Cette superposition n'est pas sans rappeler celle qui est au cœur de la réflexion tragique.

181
Hypothèse évoquée par T.A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque,* Paris, Payot, 1953, p. 83.

182
Gorgias, op. cit., t. I, p. 426.

183
F. Châtelet, *La Naissance de l'histoire, op. cit.,* p. 248 : « Ce que Calliclès dénonce, c'est, en somme, l'idéalisme politique qui voudrait trouver au principe des sociétés un fondement transcendant. »

184
Thrasymaque de Chalcédoine serait né vers 459, d'après l'*Encyclopaedia Universalis.* Il est déjà connu en 427, date à laquelle Aristophane se moque de lui dans une de ses pièces. On a des traces de son activité littéraire jusqu'à la fin du V^e^ siècle, Guthrie pense que les idées de Thrasymaque dont Platon fait état dans *la République* ont pu être formulées vers 422.

185
J.-P. Dumont, *Les Sophistes, fragments et témoignages, op. cit.,* p. 140.

186
Op. cit., t. I, p. 873.

187
Hippias aurait dit quelque chose de dangereusement proche, en dépit de sa croyance dans le fait que les hommes sont égaux en vertu de la nature, et non de la loi ou de la convention, comme l'affirme un Calliclès : « Dans la politique en effet, et dans celle de notre propre pays, ce qu'il y a absolument de plus beau, c'est la possession du pouvoir, ce qu'il y a de plus laid, c'est l'absence de pouvoir ! » (*le Grand Hippias, op. cit.,* t. I, p. 42).

188
Glaucon est un des frères de Platon. Il joue sans doute, dans ce dialogue, le rôle d'un compère, un rien provocateur, chargé de mettre en valeur la réponse de Socrate au « cynisme » sophistique.

189

Cité par J. de Romilly, *La Loi dans la pensée grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 81.

190
Dans le *Papyrus oxyrhyneus,* in J.-P. Dumont, *Les Sophistes, fragments et témoignages, op. cit.,* p. 174.

191
Ibid., p. 176.

192
Autre personnage mystérieux et attachant. Élève de Gorgias, puis de Socrate dont il devient un grand partisan, il passe parfois pour le fondateur de l'école cynique. Sans doute un peu plus âgé que Prodicos et Hippias, il peut avoir vécu entre 455 et 360. Il écrit encore au IV^e^ siècle et polémique avec Platon.

193
Cité par Guthrie, *Les Sophistes, op. cit.,* p. 167. Alcidamas était un élève de Gorgias, Guthrie date la phrase d'Alcidamas de 360 environ.

194
Le terme d'« époques » doit être considéré ici de manière très prudente. Gorgias a vécu très vieux, jusque vers 385 ou 381. Il est possible qu'Hippias soit encore vivant en 399 (ce qui ne lui fait d'ailleurs, à ce moment, qu'une cinquantaine d'années). Inversement, une partie de la sophistique qualifiée ici de « tardive » est l'œuvre de gens dont certains, comme Antiphon, sont peut-être à l'œuvre avant la fin du V^e^ siècle (Untersteiner pense qu'Antiphon a réalisé l'essentiel de son œuvre entre 420 et 400, mais n'exclut pas une activité antérieure). Trop d'imprécisions subsistent sur la vie et l'œuvre des Sophistes pour qu'il soit possible d'esquisser autre chose qu'un vague enchaînement.

195
Thucydide, *op. cit.,* p. 832 : « Théoriquement, le peuple était souverain, mais en fait l'État était gouverné par le premier citoyen de la cité. »

196
Sous réserve de ce qu'on a dit plus haut d'Antiphon et de sa probable croyance en la possibilité d'une science de la nature à la Hippias.

197
Untersteiner, *The Sophists, op. cit.,* p. 336 *sq.*

198

Il y a au moins un endroit où il me semble qu'Hérodote s'inspire très directement d'Eschyle (le contraire est impensable, car *les Perses* sont de 472, alors qu'Hérodote est à peine un adolescent), c'est lorsqu'il prête à Artémise, s'adressant à Xerxès, un discours qui reprend et développe très exactement un argument qu'Eschyle met dans la bouche d'Atossa dans *les Perses.* Argument qui, d'ailleurs, on le verra plus loin, prend un sens *politique* dans le schéma historique d'Hérodote (*op. cit.,* p. 583-584).

199
C'est par exemple l'opinion de H.R. Immerwahr, « Historical Action in Herodotus », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* LXXXV, 1954, p. 16-45.

200
Op. cit., p. 225.

201
Op. cit., p. 468.

202
Op. cit., p. 387.

203
Ibid., p. 496-497.

204
Son détour « archéologique » n'a pour fonction que d'essayer de retrouver un peu d'histoire réelle sous le fatras des légendes et des mythes.

205
Par exemple, il est discret sur le vaudeville qui explique la haine d'un roi de Sparte pour Alcibiade. Il mentionne cette haine, il n'en donne pas la raison.

206
L'Invention d'Athènes, Paris, Mouton, 1 981, p. 294-296.

207
La description des atrocités de la guerre du Péloponnèse joue un rôle important dans le schéma de Thucydide : celui de montrer jusqu'où peut aller le déchaînement humain quand il n'est plus bridé par les contraintes de la paix civile et sociale. Il est possible, accessoirement, qu'à travers l'exemple de Corcyre Thucydide ait voulu stigmatiser une démocratie débridée, comme celle qui, à ses yeux, s'installe à Athènes

après la mort de Périclès, et pour laquelle il n'a aucune tendresse. Mais il ne fait pas de doute que, pour lui, l'horreur est de tous les camps.

208
Op. cit., p. 779-780.

209
M. Cornford, *Thucydides mythistoricus,* Londres, 1907.

210
Cela va jusqu'à attribuer à Thucydide on ne sait trop quelle « explication » du déclenchement de la guerre du Péloponnèse, fondée sur le grain de folie qu'aurait hérité Périclès de son ascendance alcméonide.

211
Op. cit., p. 891-892,

212
Xerxès, on l'a vu, évoque déjà cet aspect des choses, chez Hérodote.

213
Thucydide, *op. cit.,* p. 1121.

214
Ibid., p. 1165.

215
L'exception du Syracusain Hermocratès s'explique peut-être par le fait qu'il s'agit d'un dirigeant qui voudrait faire jouer à sa ville, par rapport à la Sicile, le rôle même qu'Athènes joue à l'égard de la Grèce.

216
Ceci dit, l'intérêt tout particulier porté par Thucydide à la thalassocratie, jusque dans sa « préhistoire » crétoise, n'est pas innocent.

217
Op. cit., p. 1174.

218
Il y a de l'ironie tragique dans cette phrase célèbre de Xénophon qui nous raconte la fin d'Athènes : « ... Après cela, Lysandre pénétra dans Le Pirée, les exilés rentrèrent et l'on sapa les murs au son de flûtes avec un enthousiasme extrême, s'imaginant que ce jour inaugurait,

pour la Grèce, une ère de liberté » (*Helléniques,* in *Œuvres complètes, op. cit.,* t. III, p. 57).

219
Socrate et la Conscience de l'homme, Paris, Éd. du Seuil, 1961, p. 160-161.

220
Il y a eu cinq cent deux juges. Ils ont voté la mort à une majorité relativement faible, dont M. Sauvage donne d'ailleurs deux décomptes différents (sans doute parce qu'il y a eu deux votes).

221
Questions platoniciennes, Paris, Vrin, 1970, p. 57.

222
From Solon to Socrates, Londres, Methuen, 1968, p. 371.

223
Socrate lui-même connaît parfaitement cette clause, et, si lui s'abstient d'y obéir, il conseille aux autres de s'y conformer : quand on est doué, s'occuper de la *polis* est un devoir, et s'y soustraire est une lâcheté. Socrate vit, peut-être même personnellement, une véritable aporie politique que l'on peut énoncer ainsi : on n'est pas un homme complet si l'on n'est pas d'une cité et si l'on ne vit pas pour elle, et, en même temps, certains hommes, Socrate par exemple, tout en étant pleinement conscients de la nécessité du politique, *doivent* pouvoir y échapper à l'occasion. On ne voit pas comment interpréter autrement le célèbre défi de Socrate : « Athéniens, je vous aime ; mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous. » Socrate est dans la *polis,* et hors d'elle.

224
Cité par A. Fraisse et J.-C. Fraisse, *Socrate, portraits et enseignements,* Paris, PUF, 1972, p. 22.

225
Cité par M. Sauvage, *Socrate et la Conscience de l'homme, op. cit.,* p. 160.

226
Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, uhaca, New York, Cornell University Press, 1966, p. 27.

227
La Légende socratique et les Sources de Platon, Bruxelles, 1922. Je me permets de signaler aussi le beau roman de Gore Vidal, *Création,* qui

n'est pas tendre pour Socrate.

228
Socrate et ***la*** *Conscience de l'homme, op. cit.*

229
Ibid., p. 178.

230
La Légende socratique et les Sources de Platon, op. cit.

231
A History of Greek Philosophy, Cambridge University Press, t. III, p. 183.

232
The Philosophy of Socrates, New York, Macmillan, St. Martin's Press, 1968.

233
Par exemple Thrasymaque, ou Chariclès, et Hippias chez Xénophon.

234
The Paradox of Tragedy, Londres, George Allen and Unwin, 1960, p. 29 et 79.

235
Qui donne cette définition remarquable de la loi : « décision politique de la foule non limitée par le temps ».

236
Socrate et la Conscience de l'homme, op. cit., p. 109.

237
Ibid., p. 118.

238
Socrate, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1960, p. 87 et 90.

239
Il arrive malgré tout au démon de Socrate de **lui** *ordonner* de faire certaines choses.

240
Socrate, sa Vie et son Temps, Paris, Payot, 1954.

241

Ibid., p. 144-145 et 184-185.

242
Ibid., p. 11-13.

243
La Doctrine de Socrate, Paris, Marcel Rivière, 1970, p. 24.

244
Socrate et la Conscience de l'homme, op. cit., p. 152.

245
Notamment dans « Aux origines de la démocratie. Sur la "transparence" démocratique », *Raison présente,* n° 49, janvier-mars 1979 ; ainsi que dans *l'Invention d'Athènes, op. cit.*

246
Athenian Democracy, Oxford, Basil Blackwell, 1964. L'intérêt du livre de Jones comme des travaux de Nicole Loraux évoqués réside dans l'enquête systématique qu'ils ont menée pour identifier les moindres traces de la pensée démocratique dans la Grèce classique.

247
A l'exception, selon G. Kennedy *(The Art of Persuasion in Greece,* Princeton University Press, 1963), d'un discours « sur la paix avec Sparte » d'Andocide.

248
Le biaisage idéologique se voit dans le fait, par exemple, que, dans l'oraison funèbre comme dans l'imaginaire athénien plus généralement, le *conflit* politique qui est au cœur du mécanisme démocratique est constamment gommé au profit de la vision d'une cité rassemblée et une. Sur ce plan, Thèbes la déchirée sert de contrepoint à Athènes l'unanime.

249
L'Invention d'Athènes, op. cit.

250
Ibid., p. 118.

251
Sur ce point, Nicole Loraux s'en prend au vieux stéréotype hégélien qui accuse les Athéniens de n'avoir su prendre de la distance par rapport à l'immédiateté de leur « vécu » civique et politique, d'avoir été incapables de réflexivité, bref d'avoir été Athéniens sans réfléchir,

au titre d'habitude sur laquelle il n'y a même pas à s'interroger. Ce qui est derrière le stéréotype hégélien, c'est l'absence apparente ou réelle d'une *théorie* de la démocratie athénienne. Là est la réflexivité hégélienne : dans la décision ou la possibilité de théoriser. Mais, comme le dit très bien N. Loraux *(L'Invention d'Athènes, op. cil.,* p. 333), entre la théorie et l'immédiateté d'une vie civique inintelligente, il y a place pour une forme non théorique de réflexivité qui est en même temps prise de distance. L'oraison funèbre en apporte la preuve.

252
A l'exception de Platon, qui parle en termes méprisants du commerce, des ports, des entreprises maritimes, de tout l'attirail de la grandeur économique.

253
Platon, *op. cit.,* t. I, p. 497.

254
On retrouve le vieil adage qui court de Solon à Hérodote : c'est seulement au dernier moment, au moment de sa mort, qu'un homme peut savoir ce qu'a été sa vie.

255
La cité reprend, en la transformant, la vieille idéologie aristocratique et héroïque, tout en prenant bien soin de s'en démarquer et de la « civiliser ». Par exemple, le combattant dont on célèbre la belle mort n'est *jamais* situé dans sa filiation et son contexte familial. Le combattant est un être seul, sans parents, sans enfants, sans femme. Dans le cérémonial officiel et le discours qui 1 accompagne, la cité entend être seule avec ses citoyens et fait semblant d'ignorer qu'il existe des familles et des femmes. Les unes et les autres reprennent une place certaine dans les célébrations privées qui doublent le cérémonial officiel.

256
Platon, *op. cit.,* t. **I,** p. 497.

257
Bataille remportée, on le sait, par les Macédoniens contre Athènes et les Grecs, et qui est le tournant décisif conduisant à la perte de la liberté grecque et à la longue mort de la *polis.*

258
L'Invention d'Athènes, op. cit., p. 129.

259
Et cette attitude se retrouve notamment dans l'oraison funèbre. C'est à cette approche « laïque » de la question que s'oppose le discours que Platon met dans la bouche de Critias et qui propose comme alternative à la solution « laïque » du fondement de la cité l'autorité du *mythe* comme fondateur de la cité, du mythe dans ce qu'il a de plus éloigné : l'avant-Thésée, Kekrops, Erechthée, Érichthonios, Érysichthon... Platon lui-même, de manière encore plus évidente, croit à la nécessité de doter la cité d'une transcendance divine.

260
Thucydides and the Science of History, Oxford, 1929, p. 53.

261
C'est un des rares points où je ne me sens pas absolument convaincu par la façon dont Nicole Loraux interprète les choses. Comparant les Grecs de l'Antiquité et les hommes de la Renaissance ou de la Révolution française s'identifiant à la Rome antique *(l'Invention d'Athènes, op. cit.,* p. 338), N. Loraux dit que pour les seconds tout se passe comme si « l'on ne coïncidait à soi que dans le dédoublement » ; par contre, poursuit-elle, dans l'oraison funèbre athénienne et, de façon plus générale, dans la manière dont Athènes parle d'elle, il y a « pure plénitude », « coïncidence toujours renouvelée de la cité à elle-même ». Il me semble, au contraire, que l'analyse même de N. Loraux montre la *non*-coïncidence « planifiée » pratiquée par l'oraison funèbre entre les deux Athènes, réelle et imaginaire, autoréférentielle à l'état « brut » et transcendante. C'est même cette non-coïncidence, cette pratique du dédoublement, qui permet de fabriquer de la transcendance *sans* sortir de l'autoréférence. En fait, ce qu'on peut dire est que, dans le cas des hommes de la Renaissance ou des révolutionnaires français, le dédoublement est visible et cache l'autoréférence. Chez les Grecs du V^e^ siècle, c'est plutôt l'inverse : l'autoréférence est visible et cache le dédoublement. C'est la *même* stratégie mentale, mais pratiquée avec des nuances adaptées aux exigences du moment.

262
La Loi dans la pensée grecque, op. cit., p. 52.

263
Euripide parle même une fois de « loi panhellénique ».

264
Selon Nilsson, évoqué par Nicole Loraux, l'oraison funèbre ne joue pratiquement aucun rôle dans la vie politique athénienne. Peut-être

est-ce vrai, au premier degré. Mais l'image d'Athènes qu'elle crée ou qu'elle reprend peut avoir joué un rôle politique indirect.

265
H. Joly *(Le Renversement platonicien,* Paris, Vrin, 1974, p., 375) parle de « vide historique » et E. Lévy (*Athènes devant la défaite de 404,* École française d'Athènes, diffusion De Boccard, 1976, p. 7) évoque, lui, une « crise idéologique », définie comme l'effondrement d'une vieille idéologie sans qu'une idéologie de remplacement ne parvienne à s'imposer.

266
M.I. Finley décrit la peur athénienne dans *Démocratie antique et Démocratie moderne,* Paris, Petite Bibliothèque Payot, p. 168-169.

267
Les Lois du tragique, Paris, PUF, 1969, p. 35-36.

268
The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy, Oxford, Basil Blackwell, 1951, p. 67-68.

269
On conserve le souvenir d'une phrase cinglante d'Aristote qui, menacé de persécution à Athènes, quitte la cité en disant en substance qu'on a déjà donné (on, c'est Socrate) et que ça ne vaut pas la peine de mourir pour Athènes.

270
A. Festugière a calculé que, durant les quarante-cinq ans de l'épisode Épicure-Zénon le Stoïcien (306 : fondation du Jardin ; 261 : mort de Zénon), Athènes change sept fois de mains, connaît trois révoltes écrasées dans le sang, cinq blocus, trois prises d'assaut réussies. Quelque chose se passe qui semble relever de l'absurde. Songeons à l'« absurde » libanais contemporain et, peut-être, pouvons-nous ainsi accéder à une partie de ce qui pouvait se passer dans la tête de l'Athénien moyen du temps.

271
La seule certitude politique constante et commune aux deux hommes est leur allergie à la démocratie.

272
Isocrate a cinquante-six ans quand il lance son premier grand manifeste antiperse et panhellénique. Il faudra attendre près de quarante ans pour le voir reprendre ce thème dans une œuvre

importante. Entre-temps, il parle de tout autre chose (hormis une allusion discrète à la lutte contre le Barbare dans *Sur l'échange* composé vers 354-352), même si le thème revient effectivement en force, à l'extrême fin de sa vie. Quand on regarde de près les fameuses lettres d'Isocrate à divers rois ou tyrans, lettres dont on dit qu'elles étaient la recherche inlassable de l'homme providentiel capable d'incarner le panhellénisme, on est étonné par la maigreur du résultat obtenu.

273
Sur Antisthène, je signale l'intérêt du travail effectué par le groupe de l'université de Lille **III** qui se consacre à son étude, et a présenté une contribution à ce sujet au colloque de Cerisy, « Qu'est-ce que la sophistique ? », de septembre 1984 (*Antisthène,* dactylographié, p. 32).

274
Voir notamment la *Première Philippique* de 351, la *Première Olynthienne* de 349, la *Troisième Philippique* de 341, la *Quatrième,* surtout, de la même année, qui présente une analyse remarquable de la dépolitisation des Athéniens et de la paralysie qui en résulte.

275
A ma connaissance, Platon est le *premier* philosophe grec utilisant explicitement un concept qui peut se traduire en français par « transcendance » et est d'ailleurs ainsi traduit par Léon Robin, dans le *Parménide* (Platon, *op. cit.,* t. II, p. 203).

276
Cité par Joly, *Le Renversement platonicien, op. cit.,* p. 97-98. Mais Joly est sceptique sur ce prétendu « mysticisme » platonicien.

277
Voir Joly, *ibid.,* p. 322-323. En outre, dans le *Timée* (Platon, *op. cit.,* p. 432), est décrite une « constitution politique » construite à partir d'une division et d'une spécialisation du travail, qui semblent faire appel à des aptitudes « naturelles » qui font que les uns peuvent être et ne peuvent être que des paysans, d'autres ont les qualités requises pour être Gardiens, etc.

278
Ce qui ne l'empêche pas, à l'occasion, de reprendre la déjà vieille tradition autoréférentielle grecque qui montre comment la société naît des problèmes que rencontrent les hommes du fait de leurs rapports avec la nature, les bêtes sauvages, ainsi que du fait de leurs rapports mutuels. Il arrive aussi chez Platon que la société soit expliquée

comme une invention humaine née de la nécessité. Voir notamment *les Lois* sur ce point.

279
Il est d'usage de considérer que le communisme platonicien des biens, des femmes, des enfants, ne concerne que l'élite des Gardiens, non la masse de la population. Pour une formulation plus vague et plus équivoque, voir cependant *les Lois* (Platon, *op. cit.,* t. II, p. 796).

280
Sur le paradigme platonicien, on consultera avec profit N. Loraux *(L'invention d'Athènes, op. cit.,* p. 302), et V. Goldschmidt *(Le Paradigme dans la dialectique platonicienne,* Paris, PUF, 1947, et *Questions platoniciennes, op. cit.)*. Platon lui-même s'explique sur le paradigme dans le *Parménide (op. cit.,* **t. II,** p. 201 *sq.)*

281
Le Paradigme dans la dialectique platonicienne, op. cit., p. 44.

282
Platon, on le sait, donne une réponse « éclatée » à la question : « Qu'est-ce que l'être ? », ce qui signifie qu'il ne part pas d'une Idée ou d'une Forme suprême dont tout découle, mais d'une multiplicité de Formes à partir de laquelle s'engage un processus de généralisation et d'universalisation de ces Formes. C'est bien là qu'est le problème : retrouver, après l'avoir nié, l'unicité de l'Être.

283
Notamment parce qu'Aristote paraît déjà *moins* dépendant du politique et de la cité que ne l'est encore Platon, et se situe, de ce point de vue, quelque part entre Platon et les Cyniques, ou les Stoïciens et les Epicuriens. On ne sent pas de névrose du militantisme chez Aristote.

284
Sur Aristote, les analyses de Pierre Aubenque, dont je m'inspire ici, sont irremplaçables, du point de vue des préoccupations qui sont les nôtres.

285
Distinction déjà plus qu'entrevue par Platon dans le *Timée (op. cit.,* t. **II,** p. 464).

286
C'est le titre d'un livre remarquable de P. Aubenque, Paris, PUF, 1963.

287
De nos jours, on nous refait le même coup autoréférentiel créateur de transcendance, non plus avec la prudence, mais avec la *compétence*. La compétence est ce que les hommes compétents disent qu'elle est.

288
La Prudence chez Aristote, op. cit., p. 174.

289
Inversement, quand certains disciples d'Épicure se mettent à jouer un rôle politique, Epicure les gronde un peu, mais ne rompt pas avec eux.

ISBN 2-02-009767-2
© ÉDITIONS DU SEUIL, OCTOBRE 1987
La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1er mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XXe siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été initialement fabriquée par la société FeniXX au format ePub (ISBN 9782021256314) le 12 septembre 2015.

Couverture :
Conception graphique – Coraline Mas-Prévost
Programme de génération – Louis Eveillard
Typographie – Linux Libertine, Licence OFL

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1er mars 2012.